BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

SECCIÓN TERCERA: POLÍTICA

LOS GRANDES TEXTOS POLÍTICOS

DESDE MAQUIAVELO A NUESTROS DÍAS

JEAN-JACQUES CHEVALLIER

LOS GRANDES TEXTOS POLÍTICOS

DESDE MAQUIAVELO A NUESTROS DÍAS

Traducción del francés por
ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR
Licenciado en Filosofía y Letras

Prefacio de
ANDRÉ SIEGFRIED
De la Academia Francesa



AGUILAR

MADRID - 1957

La edición original de esta obra ha sido publicada por la Editorial Librairie Armand Collin, de París, con el título de

LES GRANDES ŒUVRES POLITIQUES
DE MACHIAVEL A NOS JOURS

y lleva la siguiente dedicatoria:

A ANDRÉ SIEGFRIED

EL PRIMERO QUE TUVO LA IDEA
DE ESTE LIBRO,
EN TESTIMONIO DE RESPETUOSA GRATITUD

J.-J. C.

TERCERA EDICIÓN

Printed in Spain. Impreso en España por Artes Gráficas Minerva, Víctor Pradera, 38, Madrid.

PRÓLOGOS

CARTA-PREFACIO

Querido señor:

No puedo, tratándose de presentar este libro al lector, separar su persona del asunto que él trata. No puedo olvidar tampoco que fué con ocasión de un curso en la Escuela Libre de Ciencias Políticas, "en la vieja casa de la calle de San Guillermo", cuando usted se vió inducido, no diré a emprender, pero sí a profundizar este bello estudio de las grandes obras políticas. Profesor yo también, y en disciplinas muy próximas a las suyas, debo el haberle conocido a nuestro interés común por los mismos problemas. He tenido, incluso, el privilegio de sentarme bajo la presidencia de usted, en el Jurado del concurso para la plaza de agregado de Derecho Público.

Hace veinte años que encontré a usted por primera vez en la Casa del Instituto de Francia en Londres, donde preparaba su libro, que hoy constituye autoridad, sobre la Evolución del Imperio británico *Por mi parte, estudiaba entonces la crisis inglesa. Nuestras curiosidades, nuestras preocupaciones, eran las mismas. Le he seguido desde entonces, como lector, por un terreno que a usted le es querido, el de la Revolución francesa: sus libros sobre* Barnave, *sobre* Mirabeau, *me han apasionado. Sin duda no se trataba ya de la* Commonwealth *británica, pero la preocupación de fondo seguía siendo la misma, a saber: la inteligencia de la política, la comprensión de esa cosa misteriosa que es el Poder, las condiciones de su conquista, de su pérdida, de su conservación. ¡Toda la ciencia política, todo el arte político, están ahí!*

El Poder, algunos lo consideran como místicos; otros, como servidores devotos del Estado; otros también, como oportunistas, como logreros, como carniceros, como sádicos de la autoridad...; pero se trata siempre del Poder, en el que todos buscan mantenerse instintivamente en virtud de la ley natural de que todo ser tiende a perseverar en su ser. No hay cuestión que haya suscitado más interés en los que piensan; pero como generalmente no son los mismos los que obran y los que escriben, ha resultado de ello una disociación entre los autores políticos y los actores de la política. La mayor parte de los grandes hombres de Estado no escribieron, teniendo, sin duda, bastante quehacer con obrar. Cierto número de ellos, sin embargo, habiendo reflexionado sobre

las condiciones del gobierno de los hombres, transmitieron a su contorno las conclusiones de su experiencia: así es como poseemos el Testamento político *de Richelieu, las* Memorias *de Luis XIV para la instrucción del Delfín, las conversaciones de sobremesa, tan penetrantes, de un Bismarck, recogidas por Busch. Generalmente, sin embargo, los hombres que más profundamente han escrito sobre la política no estaban ellos mismos entregados a la acción o, al menos, no lo estaban, en cierto modo, más que secundariamente; la práctica de los asuntos no era para ellos, bien se advierte, la preocupación principal; más bien veían en ella la ocasión de conocer a los hombres, observando más de cerca su comportamiento. Un Tocqueville, por ejemplo, fué diputado, hasta ministro; pero ¡qué bien se nota en sus* Recuerdos *que la observación es para él más esencial que la acción! Hay, por otra parte, toda una serie de autores cuya obra misma es acción,* pure act, *para emplear la expresión que Henry Adams aplicaba a Teodoro Roosevelt: su pensamiento, cargado de pasión y de poder contagioso, se esparce como una semilla, eventualmente generadora de inmensas cosechas. La influencia de un Rousseau está, así, muy lejos de haber agotado todos sus efectos, y vemos todos los días continuar desarrollándose ante nosotros la de un Marx. Es menester, en fin, clasificar entre los escritores políticos a autores que, sin haber tomado la política directamente como objeto, la han abordado indirectamente bajo la simple forma de la psicología general de los hombres. Si los gobernantes quisiesen siquiera recordar que los hombres son hombres y que en política siguen siendo hombres, sometidos a ciertas leyes ineludibles de la naturaleza humana, ciertas faltas, a veces groseras, imperdonables, no se cometerían. Si quisiesen también preguntarse, cuando tratan con algún interlocutor, cuáles son los motivos profundos que hacen obrar a éste, graves errores de juicio serían evitados. Nosotros no damos sino rara vez—digamos, incluso, nunca—las verdaderas razones de nuestros actos: determinar esas razones ocultas debería ser el primer cuidado del político, del negociador, del candidato. La Rochefoucauld, aquel fracasado de la política; La Fontaine, aquel epicúreo encantador, son, con los mismos títulos de un fino maniobrero como el cardenal de Retz, preciosos consejeros para el hombre de Estado.*

Se desprende de estas observaciones (y el descubrimiento no es ni sensacional ni nuevo) que existe, junto a la literatura general o, si se quiere, en el interior mismo de esta literatura, una literatura política *propiamente dicha. Igualmente, junto a los moralistas, y hasta cierto sentido en sus propias filas, existe toda una línea de moralistas políticos.*

Precisemos: un moralista no es, felizmente, uno que hace moral, sino alguien que discute sobre las condiciones de la conducta. Del mismo modo, un moralista político no es un hombre que da buenos consejos desde el punto de vista de la moral, sino un pensador que, habiendo meditado sobre las condiciones del Poder, nos ilustra sobre la mejor manera de ejercerlo. Desde este punto de vista, Maquiavelo, Guicciardini, Montesquieu, son moralistas políticos. No se trata de moral, en el sentido estrecho del término, sino de espíritu de conducta, siendo el fin saber cómo gobernar, lo que no es necesariamente sinónimo de virtud. Sartre ha escrito, con mucha verdad, que no se gobierna siempre inocentemente.

La literatura política es menos conocida que la literatura general, por la razón obvia de que es expresión de una especialidad. Sin embargo, es humana, rebasando el límite de una simple técnica, y sin ella no hay verdadera cultura. No obstante, no ocupa en nuestra formación el lugar que debería corresponderle. El conocimiento de nuestra literatura general es una preocupación dominante de nuestra enseñanza clásica; pero la literatura política, en el sentido que hemos dado a esta expresión, no es considerada en ella más que ocasionalmente, y menos por ella misma que bajo el ángulo puramente literario que pueda comportar. Se deja generalmente a los jóvenes el cuidado de completar ellos mismos, por sus propios medios y fuera de la dirección de los maestros, este aspecto de su cultura. En nuestras mismas escuelas políticas ha sido durante mucho tiempo la pura técnica la que ha constituído el fondo de la enseñanza: derecho, administración, diplomacia, economía. Hay, sin embargo, una cultura política, *como hay una cultura literaria, y nuestro programa de educadores debería ser dársela a nuestros alumnos, al menos a los más selectos. Quizá no es ella necesaria para la práctica del oficio político, pero el oficio no debe cubrir al hombre entero: hasta cierto nivel, la función eleva al individuo por encima de sí mismo; más allá de él, lo limita; ahora bien: es entonces cuando la personalidad superior se expresa. La cultura es un punto de vista superior desde el cual consideramos las cosas, un ángulo de visión que nos permite situarnos en sus relaciones y proporciones, discernir lo general en lo particular. Una técnica demasiado estrecha no conduce a semejante fin, comportando la competencia necesariamente una cierta limitación. Se sigue de ello que si ciertas cosas pueden aprenderse, hay otras que no se enseñan: la competencia administrativa se enseña; el sentido político se educa, se afina, pero no se da. Tenemos aquí la transposición del proverbio famoso, según el cual se llega a* ser cocinero, pero no se nace

pastelero. *La sabiduría del educador político está evidentemente en distinguir lo que debe, o no, ser objeto de un curso, y entre los cursos, los que deben centrarse en la técnica o bien en la cultura.*

Cuando la Escuela Libre de Ciencias Políticas, hace algunos años, al final de su bella y útil carrera, antes de convertirse en el Instituto de Estudios Políticos, puso sobre el tapete una revisión de su sistema de enseñanza y de la lista de sus cursos—obra en la cual se mostró como precursora—, su Comité de estudios, que yo presidía, tomó en consideración la creación de un curso nuevo que se refiriese justamente a esta preocupación de cultura. Esta enseñanza, que nosotros habíamos llamado primero Curso de Literatura política, *es la misma de que usted fué, querido señor, el primer titular y que, bajo un nombre ligeramente diferente, el de* Curso de Historia de las ideas políticas, *continúa usted profesando. Se trataba, en nuestro pensamiento, de enseñar la literatura política con el mismo espíritu con que nuestros Liceos y Facultades enseñan la literatura general. Nos parecía que se hacía sentir esta necesidad. Tanto como en Francia puede pasar por suficiente nuestro conocimiento de los grandes autores, otro tanto es con frecuencia ignorado el de los escritores políticos. Se sabe el nombre de sus obras, el sentido general de sus doctrinas, y esto es casi todo. Sólo mucho más tarde, en el curso de la vida, se siente la necesidad de dirigirse a los textos, no para releerlos, sino para descubrirlos.*

La elección de un curso nuevo es cosa delicada. Tal asunto, que parecía a primera vista seductor y rico en materia, se desvanece cuando se intenta precisar sus elementos; el terreno cede bajo vuestros pasos; no se hace pie. La prueba está entonces en poder formar la tabla de materias; mientras no se haya ensayado esto, es imposible saber si el curso es viable. En el Comité de estudios procedíamos a semejante ensayo siempre que se trataba de determinar el asunto, los límites, el eje de una enseñanza nueva. Así es como fuí llevado a imaginar lo que podría ser el curso de literatura política. Es interesante reproducir aquí aquel esbozo, que fué sometido a usted:

PROYECTO DE CURSO DE LITERATURA POLÍTICA

Cómo y según qué plan se ha de concebir este curso

1. El alumno que haya seguido este curso deberá conocer los *grandes libros de la literatura política* (sobre todo, pero no exclusivamente) *francesa.*
2. En *cada siglo* se elegirán dos libros que parezcan *los más típicos ae la época, situándolos en su medio,* y teniendo cuidado de mantener, todo lo que sea posible, un *paralelismo con el curso general de Historia.*

SIGLO XVI

1. *El príncipe*, de MAQUIAVELO (realismo político y creación moderna de la ciencia política).

2. *La República*, de JUAN BODIN (la escuela de los *políticos).*

3. La *Correspondencia* y los *Discursos* de ENRIQUE IV (espíritu de gobierno y métodos de acción de un gran rey).

SIGLO XVII

4. El *Testamento* de RICHELIEU (el hombre de Estado).

5. El *Leviathan*, de HOBBES (fundamento filosófico de la sociedad).

6. La *Política sacada de la Santa Escritura*, de BOSSUET (punto de vista del dirigismo divino).

7. Las *Memorias* del CARDENAL DE RETZ (el oportunismo político fundado en el conocimiento de los hombres y en la utilización de las circunstancias).

8. Las *Fábulas* de LA FONTAINE (lecciones de buen sentido político y de realismo que contienen).

9. El *Diezmo real*, de VAUBAN (la escuela de las reformas).

10. El *Telémaco*, de FENELÓN, y los *Diálogos de los muertos* (la educación política del príncipe).

SIGLO XVIII

11. *El espíritu de las leyes*, de MONTESQUIEU (fundación de la ciencia política según los métodos modernos).

12. *Del contrato social*, de ROUSSEAU (la entrada del sentimiento y de la pasión política en la ciencia política).

13. La *Correspondencia* de FEDERICO II (el cinismo político).

14. La *Correspondencia* de MIRABEAU y de LAMARCK (sabiduría política y primera doctrina de las relaciones del rey con las asambleas y con la opinión).

15. La *Correspondencia* y los *Pensamientos* de NAPOLEÓN ("un método al servicio de una pasión", según Barrès).

SIGLO XIX

16. La *Política positiva*, de AUGUSTO COMTE (fundación de la sociología).

17. *Las veladas de San Petersburgo*, de JOSÉ DE MAISTRE (la autoridad fundada en la religión).

18. *La democracia en América* y los *Recuerdos*, de TOCQUEVILLE (filosofía de la democracia).

19. SAINT-SIMON, FOURIER, PROUDHON (el grupo de los ideólogos).

20. CARLOS MARX (el colectivismo, la lucha de clases, el materialismo histórico).

21. *La ciencia social*, de LE PLAY (el método de las monografías).

22. *El individuo contra el Estado*, de HERBERT SPENCER (el liberalismo político).

23. La *Reforma intelectual y moral*, de RENÁN (filosofía política de Francia).

24. La encíclica *Rerum Novarum*, de LEÓN XIII (el catolicismo social).

SIGLO XX

25. Houston Stewart Chamberlain (teoría del racismo).
26. La *Encuesta sobre la monarquía*, de Charles Maurras.
27. Las *Reflexiones sobre la violencia*, de Georges Sorel.
28. *Elementos de una doctrina radical*, de Alain.
29. *Mein Kampf*, de Adolfo Hitler.

Este cuadro se bosquejó sobre el papel, a título de ensayo, como podía hacerlo un aficionado. Yo me había colocado también en el punto de vista de un alumno hipotético, preguntándome lo que habría deseado recibir como enseñanza de literatura política si yo hubiese sido alumno. Usted, querido señor, ha retenido la mayor parte de estas sugestiones, que, por lo demás, se imponían. Ha agregado usted algunos autores que, muy equivocadamente, habíamos dejado a un lado: Locke, Sieyès, Burke, Fichte, Lenin... Siento que haya renunciado usted a exponernos la lección política que se desprende de las Fábulas *de La Fontaine: ¡qué encantadora lección hubiese hecho usted y qué instructiva, qué educativa sobre todo, para esos jóvenes que serán mañana nuestros prefectos, nuestros embajadores! Si nuestros gobernantes de entre las dos guerras hubiesen leído* El león, *¿habrían evacuado la orilla izquierda del Rin, habrían dejado a los alemanes reinstalarse en ella?*

Sea de ello lo que quiera, usted ha realizado perfectamente el proyecto que nosotros habíamos concebido. Su curso ha apasionado a los alumnos, que encontraban bajo un aspecto nuevo, y en la atmósfera de la enseñanza superior, algunos escritores cuyo alcance sólo habían entrevisto en los bancos del Liceo; que descubrían otros, de los que sólo conocían el nombre; la actualidad, por comparación, se aclaraba ante sus ojos, mientras que conducidos por usted respiraban el aire de las cimas. Magnífica virtud de la enseñanza, ese oficio que es el peor de todos cuando se ejerce como un trabajo obligado y el más bello cuando el profesor siente aquella llamada del Zaratustra de Nietzsche: "Tengo necesidad de brazos que se tiendan." Había habido, sin duda, y desde hace mucho tiempo, en nuestras Facultades cursos de doctrinas económicas, y los moralistas políticos habían atraído la atención de un Sainte-Beuve, de un Faguet; pero, en el aspecto político, el estudio de conjunto al cual ha procedido usted no había sido hecho todavía. Esto es lo que constituye el interés muy particular de este libro, que será leído no sólo por sus alumnos, sino por todo el público cultivado. De este modo habrá agregado usted una obra brillante, útil y fecunda a nuestra literatura política.

André Siegfried.

PRÓLOGO

La Historia está jalonada no sólo por los grandes acontecimientos, sino también por ciertas grandes obras políticas, que más de una vez, a más o menos largo plazo, han contribuído a la preparación de estos acontecimientos. En la presente obra se encontrarán los *retratos,* en cierto modo, de esas grandes obras, desde el Renacimiento (con *El Príncipe,* de Maquiavelo) hasta nuestros días: larga galería que corre sobre más de cuatro siglos. Este cuadro, ya tan vasto, excluye, por consiguiente, la *República y las Leyes,* de Platón; la *Política,* de Aristóteles, en la Antigüedad, así como las obras políticas representativas de la Edad Media cristiana.

GRANDES OBRAS POLÍTICAS.—*Políticas,* en cuanto que su objeto primordial, el primer papel que ocupa constantemente la escena, es el Estado. El Estado, organización de la sociedad, y, ante todo, del Poder en la sociedad, organización que se puede describir, justificar, alabar o criticar. El Estado, poderoso personaje, ávido, por esencia, de ir ganando terreno al dominio del individuo y al de los grupos intermediarios entre el individuo y él. Pero ¿cuál es, precisamente, este dominio legítimo? ¿Existe siquiera? Esta sola cuestión basta para mostrar que una obra política se ve llevada a tomar posición sobre los problemas de la naturaleza del hombre, de su condición, de su destino: problemas morales, filosóficos, religiosos. La historia de las ideas políticas, en la que las obras de que vamos a hablar se insertan como eslabones particularmente brillantes de una larga cadena, es siempre, en parte, una historia de las ideas a secas.

GRANDES OBRAS.—*Grandes,* en el sentido de que han marcado profundamente el espíritu de los contemporáneos o el de las generaciones ulteriores, y de que, ya en el momento mismo de su publicación, ya más tarde y, en algún modo, retrospectivamente, *hicieron época.* Dicho de otro modo, se beneficiaron, inmediatamente o a cierto plazo, de lo que se podría llamar la *resonancia* histórica o la *suerte* histórica. Esto no significa en modo alguno que sean todas intrínsecamente grandes, grandes en sí mismas, en valor absoluto, por la riqueza de puntos de vista, la comprensión serena de los mecanismos individuales y sociales, la maestría de la construcción, la claridad y la fuerza de la expresión. Entre las obras que vamos a ver, más de una es imperfecta, desigual, des-

mañada, si no viciada por la pasión partidista, y, al menos en algunos de sus aspectos—alguna vez ocurre que sea en su esencia misma—, odiosa. Pero estos defectos, y hasta las taras señaladas, no le impidieron —antes al contrario—obtener la resonancia histórica, encontrar la suerte histórica; porque se encontró que aquella obra respondía particularmente a las preocupaciones, a las pasiones políticas del momento o de un momento. En sentido inverso, y desgraciadamente, puede ocurrir que la suerte histórica abandone obstinadamente una obra política intrínsecamente grande. Este es el caso del libro de Cournot, aparecido en 1872, *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*. Merecía, en muchos respectos, hacer época. No fué así. En consecuencia, estas vigorosas, penetrantes y serias *Consideraciones* no entran en nuestro cuadro.

Definida así la noción de gran obra política, he aquí cuáles son, en cada etapa de la Historia, las obras que nos han parecido responder a la definición. En primer lugar, jalonando la marcha accidentada de los grandes Estados modernos hacia el absolutismo monárquico, tenemos: *El príncipe*, de Maquiavelo; *La República*, de Bodin; el *Leviathan*, de Hobbes; la *Política sacada de la Santa Escritura*, de Bossuet (1). Vienen a continuación, marcando el arranque y los progresos de un movimiento inverso de reacción victoriosa contra la Monarquía absoluta: el *Ensayo sobre el gobierno civil*, de Locke; *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu; *Del contrato social*, de Rousseau; *¿Qué es el tercer Estado?*, de Sieyès (esta última obra nos sitúa en el umbral mismo de la Revolución francesa). Después, tres obras, por lo demás muy diversamente inspiradas, que corresponden a lo que se pueden llamar las consecuencias *inmediatas* de esta Revolución (cuyas consecuencias lejanas duran todavía): son—de 1790 a 1848—las *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*, de Burke; los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte; *La democracia en América*, de Alexis de Tocqueville. En fin, la larga y dramática etapa que comenzó en 1848, que han marcado dos guerras mundiales y durante la cual socialismo y nacionalismo han crecido como plantas gigantes; esta etapa ha visto escalonarse obras cuya carga explosiva, más pasional que intelectual, no se ha agotado todavía: el *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels; la *Encuesta sobre la Mo-*

(1) El *Testamento político* del cardenal de Richelieu, gran obra política, sin disputa, acaba de ser objeto de una edición crítica, la primera que puede decirse definitiva, debida al llorado Louis André y publicada con un prefacio de M. Léon Noël. Por eso se ha preferido no hacer figurar en la presente obra un capítulo consagrado a este *Testamento* famoso y tan poco leído hasta ahora.

narquía, de Maurras; las *Reflexiones sobre la violencia* de G. Sorel; *El Estado y la revolución,* de Lenin; *Mein Kampf (Mi lucha),* de Hitler. Esto no quiere decir, ciertamente, que la fermentación contemporánea de las ideas políticas no haya producido desde 1927—desde las páginas rencorosas y ardientes del fanático de la *raza aria*—más de una obra, como veremos, digna de recordación. Pero la suerte histórica no ha marcado—o no lo ha hecho todavía—a ninguna de ellas con su dedo decisivo.

Se ha hecho a la crítica contemporánea el reproche de abusar de los "estados históricos y circunstanciales" (André Rousseau) y de cubrir tan bien con ellos los monumentos literarios *que no se los ve.* El autor de este libro hubiese merecido un reproche inverso, y no menos grave, si no hubiese precisamente apuntalado cada una de las obras antes enumeradas con una presentación, todo lo breve y sugestiva posible, del medio histórico en que tuvo su nacimiento. Pero ha querido evitar igualmente el primer reproche, y por eso el lector encontrará en las páginas que siguen numerosas y largas citas, a fin de que *vea* esas obras que hicieron época, a fin de que reciba directamente, sin intermediario, su choque intelectual.

Por lo demás, lo que ha guiado al autor en la elección de estas citas ha sido menos una preocupación de erudición o de *color local* que el cuidado por la gran cultura política. Dicho de otro modo: sin desdeñar, ni mucho menos, lo que en cada obra es propio de la época y de la personalidad del escritor, se ha insistido sistemáticamente en aquellas páginas que contribuyen a poner en claro los principales problemas políticos planteados desde hace siglos al espíritu humano. Por profundamente inmersa que una obra pueda estar en las circunstancias de la Historia, lo mejor que haya en ella, lo más fuertemente pensado y expresado, tiende siempre a liberarse, según la expresión del gran novelista inglés Charles Morgan, del "objeto del momento", para emprender a través del tiempo su vuelo independiente.

ÍNDICE

ÍNDICE

CUARTA PARTE

SOCIALISMO Y NACIONALISMO

(1848-1927)

PRIMERA PARTE

AL SERVICIO DEL ABSOLUTISMO

La salvación, desde ahora, depende de un soberano que, para conservar todo, lo tenga todo en su mano.

(CORNEILLE: *Cinna.)*

INTRODUCCION

El italiano Maquiavelo, el francés Bodin, el inglés Hobbes, Bossuet, el gran obispo, ornato de la Iglesia de Francia: ¿qué vínculo intelectual puede unir a estos autores dispares a través de las diferencias de época, de lugar, que los separan? Ese vínculo existe, y es muy fuerte: es el de la causa que todos, en definitiva, con diferente sesgo, sirvieron. Esta causa es la del poder indiviso de uno solo: el absolutismo monárquico.

Nuestros diversos autores se esforzaron en aflojar o en suprimir los frenos principales que, en la concepción de la Europa cristiana y feudal de la Edad Media, se oponían a ese absolutismo (notemos, sin embargo, para no volver sobre ello, que en pleno triunfo del absolutismo el Poder quedaría sometido a ciertos frenos que subsistían y que apretaban mucho). Maquiavelo, tratándose del Estado, aparta los imperativos de la moral corriente y proclama la *autonomía de la política*. Bodin, heredero de los viejos legistas reales, rechaza pretensiones históricas de toda especie a la división de la *soberanía*. Hobbes justifica racionalmente el poder absoluto a partir de una concepción puramente materialista de la naturaleza del hombre, egoísta y precavido. Su potente construcción, aun cuando tome algunos sillares de Maquiavelo, y sobre todo de Bodin, es radicalmente original. Como Maquiavelo, Hobbes cobra el rango de maestro inconfesado para todos los adoradores del Poder. Indirecta o directamente, Bossuet se inspira en él. El hace que la Santa Escritura sirva para la glorificación de la monarquía absoluta, hereditaria de varón en varón y de primogénito en primogénito. El respira en cada página la alegría de la obediencia. Y si reserva siempre, bien entendido, los derechos de Dios frente al Poder, al menos interpreta las reglas sutiles de la Iglesia en el sentido más favorable que puede a la sumisión incondicionada de los súbditos.

CAPÍTULO PRIMERO

"EL PRÍNCIPE", DE MAQUIAVELO

(1513)

Pues la fuerza es justa cuando es necesaria.

(MAQUIAVELO.)

EL DECORADO Y LAS CIRCUNSTANCIAS

Maquiavelo—ese nombre propio universalmente conocido, que había de proporcionar a las lenguas modernas un sustantivo, *maquiavelismo*, y un adjetivo, *maquiavélico*—evoca una época, el Renacimiento; una nación, Italia; una ciudad, Florencia; y, en fin, al hombre mismo, al buen funcionario florentino que, con toda inocencia, con perfecta ignorancia de su extraño porvenir, llevaba ese nombre de Maquiavelo, destinado a la reputación más brillante y más equívoca.

El *Renacimiento,* en el sentido estricto de la palabra, es un movimiento intelectual que comienza á fines del siglo XV, se expande durante el primer cuarto del XVI y trata de sacudir las disciplinas intelectuales de la Edad Media, para volver a la antigüedad clásica, estudiada directamente en sus fuentes por los humanistas y no ya a través de la transmisión cristiana. Pero el Renacimiento, en el sentido amplio de la palabra, es mucho más. Es este hecho considerable, a saber: que la majestuosa construcción medieval, que reposaba en la doble autoridad del Papa, en lo espiritual, y del Emperador, en lo temporal, se derrumba definitivamente. En lo temporal, se afirman los grandes estados monárquicos unificados: Francia, Inglaterra, España, cuyos soberanos van a considerar, cada vez más, como irrisorias las pretensiones, rivales y conciliadas, del Papa y del Emperador. Entre tanto, el descubrimiento de América, debido a Colón, y de la ruta de la India por el Cabo, debido a Vasco de Gama, van a trastornar la economía mundial. En lo espiritual, la economía del espíritu humano, si así puede llamarse, es trastornada, poco a poco, por el descubrimiento de la imprenta: al finalizar el siglo XV, todas las grandes ciudades tienen su imprenta.

La *crisis de la conciencia europea* (que Paul Hazard estudia en un libro magistral (1), situándola entre 1680 y 1715) no será más que el desarrollo de los gérmenes virulentos inoculados entonces en los espíritus y en los corazones: pasión de buscar y de descubrir; exigencia crítica y libre examen, ávidos de impugnar todo dogma, de desgarrar cualquier escolástica; orgullo humano dispuesto a enfrentarse con lo divino, a oponer al Dios creador el hombre que se basta a sí mismo, el hombre convertido en Dios por el hombre, que ejerce su propio poder creador sobre una naturaleza exenta ya en lo sucesivo de raíces religiosas, tornada de nuevo pagana. *La era de las técnicas*, al servicio del hombre y de su acción, sucede a la era medieval *de la contemplación*, orientada y dominada por Dios. El individuo, encuadrado por las comunidades, desde la familia hasta el gremio, a las cuales pertenecía por decreto de la Providencia, conducido por la Iglesia al reino del cielo, a su salvación eterna, va a liberarse poco a poco de esta larga disciplina católica de la Edad Media. para buscar su camino en una fecunda o estéril soledad.

En Italia, más que en parte alguna, este individuo renovado, por poco que sienta su fuerza, su energía, su valor (todo lo que traduce la palabra italiana *virtù* y que traicionaría al vocablo francés *vertu)*, se desencadena, estalla, goza agresivamente de su emancipación. Mofándose del reino del cielo, no piensa más que en tomar posesión ávidamente del reino de la tierra, con todos sus disfrutes: carnales, estéticos, intelectuales. "El individuo—dice con admiración Carlos Benoist en sus estudios sobre el *maquiavelismo*—, el individuo libre y desligado, que se arroja impetuosamente bajo los golpes de la fortuna, el animal ágil y soberbio. zorro y león, siempre al acecho o al asalto de la presa." Se ha reconocido que las grandes fieras del Renacimiento italiano, los Borgia, un Benvenuto Cellini, no eran peores que otras de que la Historia habla menos, sino capaces de más bellos crímenes (pues esta noción del bello crimen, de la estética en el crimen, viene del Renacimiento). Se ha reconocido también en ellos un primer esbozo del superhombre de Nietzsche. Y ya se muestra que la sobrehumanidad no es, frecuentemente, más que la máscara suntuosa de la inhumanidad, por no decir de la peor animalidad.

La situación política de Italia era propicia a este desencadenamiento de los individuos, a su expansión más allá del bien y del mal. El sentimiento, oscuro en la mayor parte, claro en algunos raros espíritus, de la italianidad, con el orgullo de la herencia romana, era ahogado por una

(1) Hay traducción española, por Julián Marías: *La crisis de la conciencia europea* (1680-1715). Ediciones Pegaso. Madrid, 1941. *(N. del T.)*

polvareda de principados efímeros. En torno a cuatro ejes fijos—Roma, Venecia, Milán, Florencia—había una multitud de Estados *proliferando, pululando, pudriéndose, haciéndose, deshaciéndose, rehaciéndose,* con ayuda, las más veces, de los extranjeros, franceses y españoles, que habían invadido Italia. Roma, la Roma pontifical, que ofrecía (especialmente bajo Alejandro VI Borgia) el menos edificante, el menos evangélico de los espectáculos, usaba en ocasiones de los ejércitos extranjeros, como de cualquier otro medio bueno, para ensanchar, ya su propio poder temporal, ya los dominios de los hijos, hermanos, sobrinos, primos del soberano Pontífice. Los *condottieri,* que alquilaban al mejor postor sus bandas mercenarias, batiéndose mal y traicionando mejor, se ingeniaban para hacer durar las guerras y se las arreglaban para saquear también durante la paz. Tal era la Italia de fines del siglo XV, devastada por disensiones y crímenes en medio de la más magnífica floración artística que la Humanidad hubo conocido desde los tiempos antiguos.

La incomparable Florencia, de primavera tan dulce, de aire seco y ligero, propicia a los pensamientos claros, a los juicios lúcidos, había sido devastada más que ninguna otra ciudad por las querellas de las facciones, hasta que los Médicis, familia de ricos banqueros—a partir de 1434, con Cosme—hubieron de alzarse con el poder. Lorenzo, aun mereciendo el nombre de *Magnífico,* a causa de su afición por las artes (él mismo era poeta), por la caza, los grandes vinos y las mujeres, había consumado la ruina de las antiguas libertades públicas, tan queridas por los florentinos. Una conjuración contra él (la de los Pazzi) fracasó en 1477. Pudieron verse—y Maquiavelo, que tenía nueve años, pudo verlos—"los cuerpos del arzobispo de Pisa, Salviati, y de Francisco Pazzi balancearse en las ventanas del palacio de la Señoría, mientras que el Arno se llevaba el cadáver de Jacopo Pazzi, que los niños habían arrastrado antes al extremo de una cuerda por las calles de la ciudad" (Gautier Vignal). Lorenzo muere en 1492; su sucesor, Pedro, va a huir en 1494 ante el pueblo, amotinado por el acuerdo que negoció con el rey de Francia, Carlos VIII.

La República se restablece en Florencia, pero es para caer durante tres años en manos del monje dominico Jerónimo Savonarola, profeta ascético, enfermizo y vehemente, que agitaba, predicando sobre temas del *Apocalipsis,* unas *bellas manos diáfanas.* Su predicación fascinó a los ligeros florentinos. Estos no pensaban más que en vivir y en gozar; Savonarola sólo les habla de la muerte, y ellos le siguen. Las mujeres renuncian a las joyas, a los tocados. La muchedumbre, durante la Cuaresma de 1497, arroja al fuego del auto de fe, por penitencia, innumerables libros y obras de arte. El monje, dueño de Florencia sin título oficial

(como más tarde Calvino en Ginebra), funda allí una democracia teocrática y puritana. Austeridad, bajo pena de castigo. Equipos de niños espían en las casas y denuncian a los pecadores. El espíritu de la Reforma, *sobresalto de la conciencia cristiana,* pero de una Reforma operada en el interior de la Iglesia por monjes ascéticos, sopla en este Savonarola excesivo, a quien devora el odio del vicio. Anatematiza la concupiscencia y el lujo de la Roma papal; rechaza el capelo cardenalicio e injuria al Papa Alejandro VI Borgia; no quiere—clama—más que *lo que ha sido dado a todos los santos: la muerte, un capelo rojo, un capelo de sangre.* Su aventura acabará, de hecho, con la muerte después de peripecias dramáticas: procesos y torturas. Es ahorcado y quemado, con dos de sus fieles, el 23 de mayo de 1498. Todos los florentinos le habían abandonado. Este episodio extraño vino a curarles definitivamente de todo acceso de misticismo.

Simbólicamente, pocos días después del suplicio del monje dominico, el 15 de junio de 1498, Nicolás Maquiavelo, de veintinueve años de edad, entra oficialmente en la vida pública como secretario de la segunda Cancillería de la República florentina. Pertenece a una excelente familia de la burguesía toscana y su padre es un grave jurisconsulto. Muy pronto, sin abandonar la segunda Cancillería, es puesto, como secretario, a la disposición de los *Diez de Libertad y de Paz,* magistrados electos encargados de diversos servicios públicos, y en particular de la correspondencia con los representantes de Florencia en el extranjero.

La situación de Nicolás Maquiavelo, muy mal pagada, es mediocre, y mediocre su vida. Vida de funcionario, de burócrata, que ejecuta órdenes y se debate en medio de mezquinas intrigas de colegas y de preocupaciones de dinero. No es, en modo alguno, como se cree a veces, una vida de diplomático, *de embajador,* según se ha dicho, pomposa y falsamente. La confusión procede, sin duda, de que Maquiavelo, como ocurre con los empleados superiores de los ministerios, fué encargado frecuentemente de misiones, ya en el extranjero, ya en la misma Italia. El las desempeñaba, generalmente, a maravilla, lo que le permitió adquirir una influencia oficiosa verdadera sobre la diplomacia florentina. Y, además como tenía los ojos singularmente abiertos y sabía observar el fondo de las cosas bajo las máscaras diversas que revisten, debió a estas misiones una lucidez singular en materia de temperamentos nacionales y de relaciones de pueblo a pueblo. Conoció así la Francia de Luis XII, la Alemania del emperador Maximiliano, notable por la riqueza de las ciudades y el espíritu militar de los habitantes: "Sus soldados—escribe—no le cuestan nada, ya que todos los habitantes están armados y ejercita-

dos." Esta cuestión de un ejército nacional asediaba a Maquiavelo, y obtuvo de los *Diez* el encargo de organizar una milicia florentina que permitiese a la República no seguir estando a merced de los mercenarios.

En la misma Italia, una de las misiones de Maquiavelo le puso en contacto en 1502 con César Borgia, duque de Valentinois, hijo del Papa Alejandro VI. César, cardenal a los dieciséis años, careciendo decididamente de vocación, había depuesto sus dignidades eclesiásticas para intentar constituir en Italia central un vasto dominio principesco. Tipo acabado del gran animal de presa del Renacimiento, monstruo encantador, produjo en Maquiavelo una impresión inolvidable ("Este señor es muy espléndido y muy magnífico...").

La carrera del secretario florentino estaba en buen camino, después de catorce años de servicios inteligentes y abnegados, cuando el régimen de Florencia cambió de nuevo (1512). La República, cogida en los remolinos de la lucha entre el Papa Julio II y el rey de Francia Luis XII, vió diezmar su milicia (la obra de Maquiavelo no respondió, ¡ay!, en manera alguna a su esperanza) por las fuerzas de la Liga Pontificia. Los partidarios de los Médicis se aprovecharon del desastre para restablecer *a los magníficos Médicis en todos los honores y grados de sus antepasados* Maquiavelo, funcionario de la República, fué despojado de todos sus empleos y desterrado de Florencia.

"Todo está perdido—escribe Carlos Benoist—, pero todo está ganado. Maquiavelo ha perdido su plaza, pero nosotros hemos ganado a Maquiavelo." Entendemos que sin esta desgracia el secretario florentino, como se le seguirá llamando ya siempre, no habría encontrado el ocio necesario para escribir su obra. Esta obra comprende, en su primer apartado, los *Discorsi* o *Discursos* sobre la primera década de Tito Livio. Maquiavelo, con ocasión de la historia romana *(historia de un pueblo ambicioso)*, compuso allí un verdadero tratado de ciencia política, inacabado. sobre el gobierno republicano. Vienen después la *Historia de Florencia* y el *Tratado sobre el arte de la guerra.* Sin olvidar, por supuesto, esa obrita, *opúsculo,* según la calificación de su propio autor, escrita, en cierto modo, al margen de los *Discursos: El príncipe (Historia de un hombre ambicioso)*, cuyo título verdadero es *De los principados.* Prescindamos aquí de la *Mandrágora,* comedia muy ligera, y de la *Vida de Castruccio Castracani,* historia novelada de un *condottiero* de Lucca.

Maquiavelo, en desgracia, vive en una modesta casa de campo que le pertenece, cerca de San Casciano, en los alrededores de Florencia. Padece necesidades; tiene una mujer e hijos que alimentar. Está lleno de rencor

y de aburrimiento. Rencor, por sentirse ignorado por los nuevos dueños de Florencia, esos Médicis a quienes él, aunque radical y fervientemente repúblicano, está dispuesto a servir lealmente. Aburrimiento, por hallarse alejado de los asuntos públicos, a los que había consagrado durante catorce años toda su inteligencia. Se expansiona en sus cartas a su eminente amigo Vettori, embajador de Florencia en Roma, que conoce su valía y que toma en la mayor consideración las opiniones que él le proporciona acerca de las cuestiones políticas delicadas. Una de estas cartas, del 10 de diciembre de 1513, es célebre y merece serlo. Veamos por qué.

Maquiavelo describe sus sombrías jornadas. Pone cepos a los tordos; hace cortar los árboles de su bosque, conversando con los leñadores, luego lee a Dante, a Petrarca, o las quejas apasionadas de Tibulo, de Ovidio (cuyos "transportes amorosos", dice, le recuerdan los suyos). La posada le cuenta entre sus familiares; se informan allí por los clientes que están de paso de los países de que proceden; se encanalla jugando al chaquete, con fuerte acompañamiento de disputas y de palabras gruesas, con el posadero, el molinero, el carnicero y dos obreros del horno de cal.

Pero llegada la noche, la decoración cambia, pues Maquiavelo se retira a su cuarto de trabajo, entre sus libros, tesoros de obras antiguas.

> Deposito en el umbral los vestidos fangosos de todos los días; me visto como para presentarme en las Cortes y ante los reyes... Vestido convenientemente, entro en las Cortes antiguas de los hombres de otros tiempos; me reciben con amistad; junto a ellos, me nutro con el único alimento que puedo llamar mío, para el cual he nacido. Me atrevo sin falsa vergüenza a conversar con ellos y a preguntarles las causas de sus acciones; y tan grande es su humanidad, que me responden, y durante cuatro largas horas no siento ya ningún aburrimiento, olvido todas las miserias, no temo ya a la pobreza, la muerte ya no me espanta, transmigro por entero a ellos.

Y como Dante dijo que no hay ciencia si no se retiene lo que se ha entendido, Maquiavelo anota en estos libros sagrados conversaciones inmortales con los grandes hombres, todo lo que le parece de alguna importancia: "Con ellas he compuesto un opúsculo, *De principatibus,* donde me sumerjo todo lo que puedo en mi asunto, indagando cuál es la esencia de los principados, de cuántas clases los hay, cómo se adquieren, cómo se mantienen y por qué se pierden." Es éste—piensa Maquiavelo—un género de divagación que agradará a Vettori, pero que, "sobre todo, debe convenir a un príncipe, y *especialmente a un príncipe nuevo.*" Por eso lo dedica a la magnificencia de Julián de Médicis, hermano del Papa León X. Este librito aparece como la última carta del funcionario en desgracia que desea apasionadamente volver al favor:

Me consumo en esta soledad y no puedo permanecer así mucho tiempo sin caer en la miseria y el desprecio. Desearía, pues, que los señores Médicis consintiesen en emplearme, aunque no fuese más que en hacer rodar una roca... Si se leyese este libro, se vería que durante los quince años en que tuve ocasión de estudiar el arte del gobierno no pasé mi tiempo durmiendo o jugando, y todos deberían mantener el servicio de un hombre que supo adquirir así, a expensas de otro, tanta experiencia.

¿Cómo poner en duda la fidelidad de un hombre que a la edad de cuarenta y tres años es pobre después de haber servido mucho tiempo al Estado y que habiendo observado hasta entonces fe y lealtad no va a aprender ahora a traicionar?

Apremiante defensa *pro domo*, apremiante llamada de un hombre que tiene necesidades, al mismo tiempo que el sentimiento de su valor, y que teme a la vez la miseria y el menosprecio. Nada más claro (a despecho de todas las futuras interpretaciones románticas) que las razones por las cuales Maquiavelo, habiendo reunido en un pequeño volumen el fruto parcial de sus lecturas meditadas, lo dedica a un Médicis, que en 1513 es Julián y que se convertirá en 1516, después de la muerte de Julián, en Lorenzo, duque de Urbino, sobrino del Papa León X. Tanto Julián como Lorenzo parecían tener ante sí, en cuanto Médicis y próximos parientes del jefe de la Iglesia, un magnífico porvenir territorial de príncipes nuevos.

La dedicatoria de *El príncipe*, dirigida finalmente a Lorenzo, completa a maravilla la carta a Vettori. Maquiavelo, con este pequeño volumen, con este *opúsculo*, cree poner a la disposición de Lorenzo "el conocimiento de las acciones de los grandes hombres que él ha adquirido, *ya por una larga experiencia de los asuntos de los tiempos modernos, ya por un estudio asiduo de la de los tiempos antiguos*". Y voluntariamente, para que el libro "sacase todo su brillo de su propio fondo", de la variedad de la materia y de la importancia del asunto, el autor lo despojó de "grandes razonamientos", de "frases ampulosas" y enfáticas, de toda clase de adornos extraños a la cuestión. ¡Qué Lorenzo, desde su elevada posición, se digne mirar hacia "los bajos lugares", donde languidece el autor, para que vea cuán injustamente sufre "la ruda y continua persecución del destino"! Clara invitación al nuevo príncipe, cuidadoso de conservar lo que ha adquirido por fortuna, fuerza o astucia, para que no se prive por más tiempo de los leales servicios de un hombre de tanta penetración política y para que llame a Florencia al secretario florentino.

Tal es la génesis del *opúsculo*, cuyo verdadero título, como se ha visto, es *De principatibus*, es decir, de los gobiernos de príncipes o prin-

cipados. Ahora bien: todo el mundo sabe que el título que triunfó sin discusión fué *El príncipe,* en italiano *Il Principe.* Esta sencillísima observación proporciona el mejor hilo conductor para el análisis del libro, gran obra política, si alguna vez las hubo, aunque muy alejada de la perfección por el descuido de la composición, así como por su pequeñez material, con sus veintiséis cortos capítulos.

LOS PRINCIPADOS

Maquiavelo, como él mismo nos lo dijo en la preciosa carta a Vettori, se propuso investigar *cuál es la esencia de los principados, de cuántas clases los hay, cómo se adquieren, cómo se mantienen y por qué se pierden*

Los principados se oponen a las Repúblicas, que constituyen el objeto de los *Discursos* sobre Tito Livio. Conviene distinguir entre estos principados: unos son hereditarios; otros, nuevos. *Hereditarios:* la facilidad de la tarea del príncipe es entonces tal, que Maquiavelo, obsesionado por la inestabilidad de los regímenes políticos de la Italia de su tiempo, no concede apenas interés a estos regímenes hereditarios, demasiado estables, demasiado fáciles, en que le basta al príncipe "no sobrepasar los límites trazados por sus antepasados y contemporizar con los acontecimientos"; una capacidad ordinaria le permitirá mantenerse en el trono Las verdaderas dificultades, tanto para la adquisición como para la conservación, se encuentran en los principados *nuevos.* Pero entre éstos hay que subdistinguir: unos son enteramente nuevos; otros son agregados al Estado hereditario, como el reino de Nápoles lo fué al reino de España; el principado nuevo y el Estado hereditario forman entonces un cuerpo que se puede llamar *mixto.* Esta situación plantea una serie de problemas complejos, a los cuales Maquiavelo propone sus soluciones, edificando todo un pequeño código práctico de la anexión Los principados eclesiásticos forman igualmente una categoría aparte. En fin, es menester tener en cuenta, para la estimación de las dificultades, el modo de gobierno, ya despótico, ya aristocrático, ya republicano (que resulta ser el de los principados más codiciados).

El lector que esperase un debate previo sobre la cuestión de derecho, la cuestión de la legitimidad de la adquisición, conocería mal a Maquiavelo; es éste un dominio radicalmente extraño al autor de *El príncipe* Este no se mueve más que en el dominio desnudo de los hechos, es decir, de la fuerza. Porque el triunfo del más fuerte es el hecho esencial de la historia humana. Maquiavelo lo sabe, y lo dice implacablemente. Por lo

demás, advirtamos que ni Maquiavelo al escribir *El principe*, ni sus contemporáneos al leerlo, experimentaban esta impresión de implacabilidad; se trataba, tanto para él como para ellos, de la pura y simple comprobación de un hecho completamente natural, completamente banal. Los principados que estudia Maquiavelo son, en general, y a reserva de ciertas categorías—que visiblemente interesan menos al autor—, "creaciones de la fuerza" (Renaudet). Habiendo enumerado las seis faltas cometidas por Luis XII, príncipe hereditario, en su política italiana, en el capítulo III titulado "De los principados mixtos", Maquiavelo enuncia esta fría sentencia: "El deseo de adquirir es, sin duda, una cosa ordinaria y natural, y cualquiera que se entrega a él estando en posesión de los medios necesarios, es más bien alabado que censurado por ello; pero formar este designio sin poder ejecutarlo es incurrir en la reprobación y cometer un error. Si, pues, Francia tenía fuerzas suficientes para atacar el reino de Nápoles, debía hacerlo; si no las tenía, no debía dividirlo." Tener fuerzas suficientes: en esto estriba todo, tanto para adquirir como para conservar. La razón primera y última de la política del príncipe es el empleo de estas fuerzas; por tanto, la guerra:

> La guerra, las instituciones y las reglas que le conciernen son el único objeto al que un príncipe debe entregar sus pensamientos y su aplicación y del cual le conviene hacer su oficio; ésta es la verdadera profesión de cualquiera que gobierne, y con ella no sólo los que han nacido príncipes pueden mantenerse, sino también los que nacieron simples particulares pueden frecuentemente llegar a ser príncipes. Por haber descuidado las armas y haber preferido a ellas las dulzuras de la molicie se ha visto perder sus estados a algunos soberanos. Despreciar el arte de la guerra es dar el primer paso hacia su ruina; poseerlo perfectamente es el medio de elevarse al poder.

Para todo Estado, antiguo, nuevo o mixto, "las principales bases son buenas leyes y buenas armas"; pero no puede haber buenas leyes allí donde no hay buenas armas y, al contrario, "hay buenas leyes allí donde hay buenas armas". Pero ¿a qué llama Maquiavelo buenas armas? No ciertamente a los mercenarios, a quienes vió de cerca, y en acción. en Italia; tropas desunidas, ambiciosas, sin disciplina, infieles, cobardes frente a los enemigos; despojan al príncipe durante la paz, huyen y desertan durante la guerra. Unicamente son buenas armas, buenas tropas, las que son allegadas al príncipe, compuestas por sus ciudadanos, por sus súbditos, por sus criaturas. Unicamente son buenas tropas, en una palabra, las tropas *nacionales*. Parejamente, un capítulo de los *Discursos* se titula: "Cuán dignos de censura son los príncipes que no tienen ejército nacional."

La cosa está bien clara: el derecho, formulación abstracta, es apartado como un intruso, perfectamente extraño a los problemas planteados. Entonces se presentan cuatro maneras de adquirir, a las cuales podrán corresponder diferentes maneras de conservar... o de perder. Se adquiere por la *virtú* (es decir, por la energía, empuje, resolución, talento, valor indómito y, si se quiere, feroz); por tanto, por *sus propias armas;* o se adquiere *por la fortuna y por las armas de otro.* Además, para ser completos, Maquiavelo tiene en cuenta también las adquisiciones por *perfidia,* y hasta las adquisiciones *por el favor, el consentimiento de sus conciudadanos.*

Maquiavelo se interesa, sobre todo, por los dos primeros modos. La distinción entre la fortuna y la *virtù* le es grata. Por lo demás, ella debe ser atemperada por el hecho de que nadie, cualquiera que sea su *virtù,* está completamente sustraído a esa fuerza ciega que es la fortuna, el *fatum.* La distinción se enlaza con la concepción del mundo del autor, bastante rudimentaria desde el punto de vista filosófico, pero que no carece de un cierto relieve dramático. Todo un capítulo (el XXV), el penúltimo, está consagrado a la discusión de las relaciones entre la fortuna y la *virtù:* ¿Qué puede un hombre frente a la suerte? ¿Es útil derrochar valor, ardor, habilidad, si el curso de todas las cosas está regulado desde fuera de nosotros?

No pudiendo admitir que nuestro libre albedrío sea reducido a la nada, yo imagino que puede ser verdad que la fortuna disponga de la mitad de nuestras acciones, pero que deje aproximadamente la otra mitad en nuestro poder. La comparo a un río impetuoso que, cuando se desborda, inunda las llanuras, derriba los árboles y los edificios, quita las tierras de un lado y se las lleva hacia otro: todo huye ante sus devastaciones, todo cede a su furor, nada puede ponerle obstáculo. Sin embargo, y por temible que sea, los hombres no dejan, cuando la tempestad ha cesado, de tratar de garantizarse contra ella por medio de diques, malecones y otros trabajos; de modo que, al sobrevenir nuevas crecidas, las aguas se encuentran contenidas en un canal y no puedan ya extenderse con tanta libertad y causar tan grandes destrozos. Lo mismo ocurre con la fortuna, que muestra, sobre todo, su poder *allí donde ninguna resistencia ha sido preparada* y lleva sus furores donde sabe que no hay obstáculo dispuesto para detenerla.

Así, pues, el hombre puede y debe resistir a la fortuna, prepararle con su *virtù* duros obstáculos; hasta conviene que se muestre frente a ella impetuoso. Pues ella "es mujer", pronta a ceder a los "que usen de violencia" y la traten rudamente, a los jóvenes "impetuosos", audaces, autoritarios, más bien que a los hombres maduros, circunspectos y respetuosos.

Los que llegan a príncipes por su propia virtù *y por sus propias armas* conocen muchas dificultades para instalarse en su principado, para arraigarse en él, pero muchas facilidades después para conservarlo. La mayor de estas dificultades del comienzo consiste en el establecimiento de instituciones nuevas. Es ésta una empresa obligatoria para fundar el nuevo gobierno y la seguridad del nuevo príncipe, pero llena de peligros y de incertidumbres. "El que en ella se compromete tiene por enemigos a todos aquellos que se benefician de las instituciones antiguas, y no encuentra más que tibios defensores entre aquellos para quienes las nuevas serán útiles." Tibios, porque tienen miedo de los primeros; tibios, porque son, como todos los hombres, incrédulos y no han podido convencerse, por experiencia, de la bondad de las cosas nuevas. Tanto que por poco que los primeros, los que se aprovechaban de las instituciones antiguas, pasen al ataque, "lo hacen con todo el calor del espíritu de partido", mientras que los segundos se defienden flojamente.

El éxito de una empresa tan ardua exige, pues, que el príncipe tenga medios de coacción, que esté en estado de obligar por la fuerza. Maquiavelo, acordándose de Savonarola y de su trágica caída, enuncia esta máxima, tan frecuentemente reproducida: "Todos los profetas armados han vencido; desarmados, se han arruinado". A lo cual se debe agregar "que los pueblos son naturalmente inconstantes y que si es fácil persuadirlos de algo es difícil afianzarlos en esta persuasión; es menester, pues, que las cosas estén dispuestas de tal manera que cuando ya no creen se les pueda hacer *creer por la fuerza*". Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo, profetas, fundadores, legisladores, que consiguieron fundar instituciones, sólo pudieron mantenerlas porque estaban armados. Si hubiesen estado desarmados, habrían "corrido la suerte que ha experimentado en nuestros días el hermano Jerónimo Savonarola, cuyas instituciones todas perecieron tan pronto como la muchedumbre hubo comenzado a no creer en él en vista de que no poseía el medio de afirmar en su creencia a los que creían todavía ni de forzar a creer a los no creyentes".

Pero cuando los fundadores, sabiendo apoyarse en la fuerza, mantenedora de las creencias, han conseguido atravesar estos obstáculos y superar estas dificultades extremas, "cuando han comenzado a ser venerados y *se han liberado de los envidiosos de su mismo rango*, entonces permanecen poderosos, tranquilos, honrados y felices".

En cuanto a *los principados nuevos adquiridos por las armas de otro, por tanto, por la fortuna,* la regla es inversa: facilidad en adquirir, dificultad en conservar. Ninguna dificultad detiene en su camino a los príncipes nuevos: vuelan por él. Las dificultades aparecen cuando han llega-

do; dificultades tales que, casi fatalmente, estos príncipes acabarán por perder su Estado. Dependen demasiado, en efecto, de la voluntad y de la fortuna—que son variables—de quienes los erigieron; no disponen tampoco de fuerzas que les sean adictas y fieles; por lo demás, ¿podrían mandarlas? "A menos que un hombre esté dotado de un gran espíritu y de un gran valor, es poco agradable que, habiendo vivido siempre como un simple particular, sepa mandar." Además, los Estados súbitamente formados carecen de raíces profundas, y la primera tempestad amenaza con derribarlos.

A menos que..., a menos que el príncipe servido por la fortuna se encuentre dotado de ese gran espíritu y de ese gran valor más arriba requeridos y sepa prepararse sobre la marcha a conservar lo que la fortuna puso en sus manos. He aquí una hipótesis excepcional que Maquiavelo se guarda de excluir, porque piensa en aquel príncipe excepcional, César Borgia, por quien su imaginación se sintió tan impresionada que tiene tendencia a transfigurarlo. Pero, ilustrando la máxima de Maquiavelo, casi a pesar de Maquiavelo, este príncipe tan dotado perdió, sin embargo, su Estado y acabó lamentablemente. ¿Quiere decir esto que cometiese faltas, que perdiese méritos? En modo alguno. Todo lo que un gran príncipe, llegado al poder soberano por la fuerza de la fortuna y por las armas de otro, puede y debe hacer para mantenerse en medio de las dificultades inherentes a este origen lo hizo César Borgia. Es lo que Maquiavelo se propone demostrarnos.

César llega a ser príncipe por la fortuna de su padre, que es Papa, y que se las arregla, llamando a Luis XII contra el duque de Milán, para instalar a su hijo en la Romaña. César comprende pronto que no puede afianzarse más que haciéndose independiente de los mercenarios de su propio ejército y, después, del rey de Francia. Comienza por matar a todos juntos, atrayéndolos a la emboscada de Sinigaglia, a los *condottieros*, sus antiguos cómplices, a quienes sabía a punto de traicionarle. "Una vez destruídos estos jefes y ganados sus partidarios", se ingenia para atraerse a sus súbditos de la Romaña, presa hasta entonces de robos, bandidaje y violencias de toda especie. Lleva a cabo esta operación en dos tiempos. Primer tiempo: hace restablecer el orden por un hombre cruel y expeditivo, Ramiro d'Orco, al cual ha dado los más amplios poderes. Segundo tiempo: una vez restablecido el orden, no siendo ya necesaria una autoridad tan dura y que puede incluso convertir en odioso el nombre de César, éste actúa de manera que una buena mañana se pueda ver en una plaza pública a Ramiro d'Orco "cortado en dos pedazos, con un tajo y una cuchilla ensangrentada al lado". Ya no le queda

a César más que sacudirse su dependencia del rey de Francia. En consecuencia, comienza a buscar amistades nuevas y a tergiversar con los franceses, aproximándose a los españoles; proyectaba, inclusive, poner a los franceses "en estado de no poder contrariarle".

Pero entonces es cuando todo se estropea. El Papa Alejandro VI Borgia muere demasiado pronto, antes que su hijo haya tenido tiempo de hacerse dueño de Toscana, lo cual le hubiese hecho "bastante poderoso para estar en disposición de resistir por sí mismo un primer choque". El plan de campaña de César estaba preparado; su ejecución sólo era cuestión de unos meses; en cuanto a lo demás, César lo tenía todo previsto para el caso de un cambio de Papa. Pero la muerte de Alejandro VI se adelanta tres meses: ocurre en agosto de 1503, súbitamente. César no es fuerte entonces más que en Romaña. Se encuentra entre el Ejército español y el francés, ambos virtualmente enemigos; no está "en disposición de resistir por sí mismo el primer choque". Y, para colmo de desdichas, cae enfermo; piensa morir de las fiebres romanas; "también me decía que había pensado en todo lo que podía suceder si su padre moría y que había encontrado remedio a todo; pero que nunca había imaginado que en ese momento se encontraría él mismo en peligro de muerte"

César, vencido "por una contrariedad extraordinaria e ilimitada de la fortuna", sale, pues, victorioso del examen riguroso de técnica política que Maquiavelo acaba de hacerle sufrir. César no ha cometido ninguna falta; no ha "descuidado nada de todo lo que un hombre prudente y hábil", de un gran valor y de una gran ambición, supremamente dotado de *virtù*, "debía hacer para enraizarse profundamente en los Estados que las armas de otro y la fortuna le habían dado". Su conducta, a la que Maquiavelo "no encuentra—dice— nada que criticar", puede ser propuesta como modelo, a pesar del desastroso resultado final, a todos los príncipes nuevos que se encuentran en el mismo caso, y aun a los demás, según parece.

Pero se puede también llegar a ser príncipe *por perfidias*. Esta tercera categoría, Maquiavelo la desprecia un poco, no situando en ella a César Borgia a pesar de sus famosos crímenes. ¡Como si las perfidias estudiadas bajo esta rúbrica careciesen de belleza estética, a diferencia de las de César! ¡Como si no pudiesen ser excusadas por un gran fin y no exigiesen ni mucha *virtù* ni intervenciones brillantes de la fortuna! El autor da dos ejemplos: el del siciliano Agatocles, en la antigüedad, quien, simple hijo de un alfarero, consiguió elevarse al rango de rey de Siracusa; el de Oliverotto, en tiempos del Papa Alejandro VI, quien se hizo dueño de Fermo asesinando a su tío materno y a los ciudadanos más distingui-

dos de la ciudad, invitados por él a un festín. Estos dos ejemplos nos dejan bastante fríos y nos parece que también a Maquiavelo. El interés esencial del capítulo reside en la moral (por antifrasis) que Maquiavelo sabe sacar de él sobre el *buen y el mal empleo de las crueldades* para *conservar* un Estado usurpado. Hay crueldades bien practicadas y crueldades mal practicadas. Las crueldades bien practicadas, "si es que la palabra *bien* puede alguna vez ser aplicada a lo que es mal"—observa púdicamente Maquiavelo—, son las cometidas de una vez al comienzo del reinado a fin de proveer a la seguridad del príncipe nuevo (Hitler, asesinando a la vez a derechas e izquierdas el 30 de junio de 1934, parecerá aplicar este precepto). El príncipe nuevo debe determinar cuidadosamente todas las crueldades que le es útil cometer y ejecutarlas en bloque para no tener que volver a ellas todos los días; pues las crueldades, las injurias menos largamente sentidas parecen menos amargas, ofenden menos. Los beneficios, a la inversa, deben sucederse lentamente, escalonarse, para ser mejor saboreados.

Crueldades mal practicadas son, por el contrario, las que se prolongan, se renuevan y, poco numerosas al principio, "se multiplican con el tiempo en lugar de cesar". Los súbditos pierden entonces todo sentimiento de seguridad, son roídos por una perenne inquietud, constantemente avivada; el príncipe no sólo no puede contar con ellos, sino que se ve obligado "a tener siempre el cuchillo en la mano", lo cual acaba por tener malos resultados. Anotemos este punto de vista puramente técnico (técnica: arte del éxito político) más allá del bien y del mal —bien y mal no negados, sino reducidos a su propio campo y expulsados del dominio político—. Desde este mismo punto de vista—según el cual una *falta* (categoría de la técnica) es más grave que un *crimen* (categoría de la moral—, Maquiavelo preconizaba en un capítulo anterior (el III) la clemencia o la crueldad. Se trataba de las personas a quienes el nuevo príncipe ofende en el país que conquista. Debe cuidarse de no ofender sino a gentes impotentes, a ser posible. Y si se ve obligado a ofender a gentes poderosas, capaces de represalias, que la ofensa, al menos, sea radical. Lo que Maquiavelo expresará en términos brutales en la *Historia de Florencia* ("en cuanto a los hombres poderosos, o no hay que tocarlos o cuando se los toca hay que matarlos") lo emboza más en *El príncipe*, pero es exactamente el mismo pensamiento, y es muy claro: "Sobre lo cual hay que advertir que los hombres deben ser acariciados o aplastados. Se vengan de las injurias ligeras; no pueden hacerlo cuando son muy grandes; de donde se sigue que cuando se trata de ofender a un hombre hay que hacerlo de tal manera que no pueda temerse su

venganza." Esta *manera* forma parte de lo que el autor acaba de llamar, con otro eufemismo, en el mismo capítulo, *remedios heroicos*.

La adquisición de un principado *por el favor de sus conciudadanos* (capítulo IX: "Del principado civil") exige, sin duda, alguna fortuna y alguna *virtù*, pero no toda la fortuna, no toda la *virtù*; más bien una "astucia afortunada", una feliz habilidad. Por lo demás, quien hace de esta manera un príncipe tan pronto son los grandes como el pueblo. En toda ciudad ocurre que "el pueblo no quiere ser mandado ni oprimido por los grandes, mientras que los grandes desean mandar y oprimir al pueblo". Tanto, que el pueblo hace un príncipe cuando, incapaz de resistir a los grandes, pone toda su esperanza en el poder de un simple particular, que le defenderá. Igualmente, los grandes, que se sienten incapaces de resistir al pueblo, "recurren al crédito, al ascendiente de uno de ellos, y le hacen príncipe para poder satisfacer, a la sombra de su autoridad, sus deseos ambiciosos".

El príncipe elevado por los grandes—que se creen sus iguales, que son insaciables y a quienes él no domina—encuentra más dificultad para mantenerse que el príncipe elevado por el pueblo, pues éste es el único de su rango, y todos, o casi todos, se ven impulsados a obedecerle; el pueblo, por lo demás, es fácil de satisfacer: no pide, como los grandes, oprimir, sino simplemente "no ser oprimido". Por eso el príncipe de la primera categoría, hecho por los grandes contra el gusto del pueblo, deberá poner en juego todos sus medios para reconciliarse con el pueblo lo más pronto posible; entonces no tendrá sostenedor más fiel. En todo este capítulo se hace visible la preferencia marcada de Maquiavelo, burgués de Florencia, hacia el pueblo y su neta hostilidad hacia los grandes.

Este último modo de adquisición, en que, por excepción, no se trata de una "creación de la fuerza", en que el poder es obtenido por quien no ha tenido que conquistarlo, no exige, por ende, sino un arte mediocre, una mediocre y fácil técnica. No es apto para hacer vibrar en Maquiavelo ninguna cuerda profunda. Por ello desmonta los resortes de estos "principados civiles" de un modo frío y completamente abstracto.

Menos interés siente aún por los principados *eclesiásticos*—otro tipo de gobierno legal—. La Santa Sede, y también los tres electores eclesiásticos de Maguncia, Tréveris y Colonia, así como ciertos obispos alemanes, proporcionaban entonces muestras de aquéllos, generalmente poco edificantes; las más veces, modelos de despilfarro administrativo, financiero y político.

Estos principados se adquieren también por fortuna o por *virtù*, pero lo admirable es que, para conservarlos, no es menester después ni for-

tuna ni *virtù;* el poder de las antiguas instituciones religiosas basta; él reemplaza a todo lo demás—al buen gobierno, a la adhesión de los súbditos, a la habilidad, al valor guerrero—: "Es Dios quien los eleva y mantiene." El tono de Maquiavelo mezcla aquí el respeto fingido y el sarcasmo sordo: es el tono de un hombre del Renacimiento a quien no agradan los sacerdotes ni el catolicismo romano, ni siquiera el espíritu del cristianismo, que no comprende y que juzga debilitante, extraño a la *virtù.*

Sin embargo, un homenaje al Papa León X remata el capítulo XI, consagrado a estos principados: "Se debe esperar que si sus predecesores (Alejandro VI, Julio II) han engrandecido el Papado con las armas, él lo hará, con su bondad y con todas sus demás virtudes, mucho más grande aún y más venerable." Este homenaje se explica, aparentemente, porque León X es un Médicis, porque el libro de Maquiavelo está dedicado a otro Médicis y porque el autor no puede contar más que con el favor mediceano para volver a encontrar un empleo digno de él. Pero ¿no habría todavía otra razón, que al final *El príncipe* nos va a revelar?

Queda por considerar, en fin, una distinción entre los estados a adquirir según el modo de gobierno (principado despótico, principado aristocrático, República) que tenía antes de la adquisición.

El principado *despótico,* gobernado por un príncipe de quien todo el mundo es esclavo (Turquía), es difícil de conquistar porque todos los súbditos se estrechan en torno al príncipe, y el extranjero no tiene nada que esperar de ellos. Sin embargo, es fácil de mantener: basta con extinguir la raza del príncipe para que no quede "ya nadie que conserve ascendiente alguno sobre el pueblo"; este pueblo, acostumbrado por definición a la obediencia, es incapaz de elegir por sí mismo un nuevo príncipe y de volver a tomar las armas.

El principado *aristocrático,* gobernado por un príncipe asistido por grandes, señores de raza antigua, que deben su poder no al favor del príncipe, sino a esa misma antigüedad (caso de Francia), es fácil de adquirir. Siempre se encuentran en él grandes descontentos, dispuestos a abrir los caminos al extranjero y a facilitar su victoria. Es, en cambio, difícil de conservar, porque no hay posibilidad ni de contentar a todos los grandes ni de extinguirlos a todos; "queda siempre una muchedumbre de señores que se pondrán a la cabeza de nuevos movimientos". El príncipe nuevo perderá esta frágil conquista "en cuanto se presente la ocasión".

La *República,* que vivía libre bajo sus propias leyes, es un tipo de Estado extraordinariamente difícil de mantener bajo el yugo de un prín-

parsimonioso es uno de esos vicios que hacen reinar. Las liberalidades conducen a ganarle al príncipe muy pocos individuos y a levantar contra él un número muy grande, a hacerle odioso a sus súbditos; finalmente, empobrecido, pierde la consideración de éstos. De la misma manera, "todo príncipe debe desear ser reputado clemente y no cruel"; pero guárdese de usar la clemencia inoportunamente; recuérdese a César Borgia: "Pasaba por cruel—dice, sin alterarse, Maquiavelo—, pero su crueldad restableció el orden y la unidad en la Romaña." ¡Bendita crueldad si mata en embrión los desórdenes, cargados de asesinatos y de rapiñas, que se habrían alzado al amparo de una piedad excesiva! "Esos desórdenes hieren la sociedad entera, mientras que los rigores ordenados por el príncipe sólo recaen sobre particulares." Proteger, ante todo, la sociedad: he ahí dónde radica la verdadera clemencia de Estado (Richelieu pensará lo mismo y lo escribirá en el *Testamento).*

De ahí nace esta cuestión clásica: *si vale más ser amado que temido, o temido que amado.*

Lo mejor sería ser lo uno y lo otro, pero esto es difícil. Entonces, es más seguro ser temido. ¿Por qué? Hay varias razones para ello. En primer lugar, los hombres generalmente "son ingratos, inconstantes, disimulados, cobardes ante los peligros y ávidos de ganancias; mientras los favorecéis, os son adictos, os ofrecen su sangre, sus bienes, su vida, sus hijos, en tanto el peligro sólo se presenta lejano; pero cuando se aproxima se desvían rápidamente". Desgraciado el príncipe que hubiese reposado únicamente en todas estas amistades pagadas con larguezas: "bien pronto se vería perdido". En segundo lugar, los hombres reparan mucho menos en ofender al que se hace amar que al que se hace temer; el lazo de amor lo rompen a medida de su interés, mientras que su temor permanece sostenido por un miedo al castigo que no los abandona nunca. En fin, no depende del príncipe ser amado: los hombres "aman a su gusto"; pero depende de él ser temido: los hombres temen a gusto del príncipe". Ahora bien: un príncipe prudente debe fundarse, no en lo que dependa de otro, sino en lo que dependa de sí mismo.

Ser temido, por lo demás, no significa en modo alguno ser odiado El odio de los súbditos—como su desprecio—es cosa grave; es menester no incurrir en él; pues todas las fortalezas que el príncipe odiado pueda levantar contra sus súbditos no le salvarán de sus conjuraciones (como todo florentino, Maquiavelo está obsesionado con las conjuraciones). Hay una receta simple para evitar este odio, que es "abstenerse de atentar ya a los bienes de los súbditos, ya al honor de sus mujeres".

Y, en fin, ¿qué hay más loable para un príncipe que ser fiel a su pa-

labra y obrar siempre francamente? Pero ¿qué vemos en la realidad? Príncipes que han hecho grandes cosas violando su fe, imponiéndose a los hombres por el engaño, y que han acabado por dominar a los que se fundaban en la lealtad. Sobre esta observación desengañada construye Maquiavelo este capítulo XVIII *(Cómo los príncipes deben mantener su palabra)*, que le será muy particularmente reprochado, que aparecerá, más que como la esencia, como la "quintaesencia" del maquiavelismo, y que será leído más atentamente que todos los demás por los políticos ávidos de éxitos diplomáticos.

Maquiavelo experimentó aquí la necesidad, rara en él, de adornar su pensamiento crudo y desnudo, de vestirlo a la antigua, con un mito seductor para la imaginación. Eligió el mito de Aquiles y del centauro Quirón. Se cuenta que Aquiles tuvo por preceptor a Quirón, medio caballo y medio hombre. Los antiguos querían significar con esto que al príncipe le es menester obrar como animal en la misma medida que como hombre. Lo propio del hombre es combatir valiéndose de las leyes, de un modo regular, con lealtad y fidelidad. Lo propio de la bestia es combatir con la fuerza y con la astucia. El modo de proceder puramente humano no basta; el hombre se ve obligado frecuentemente a usar el procedimiento de la bestia. El príncipe cabal, armado para la lucha, del cual Aquiles representa el tipo, debe poseer de alguna manera estas dos naturalezas, hombre y bestia, cada una de las cuales está sostenida por la otra. Y, entre los animales, el príncipe debe elegir dos como modelos: el zorro y el león. Debe "tratar de ser a la vez zorro y león; pues si es sólo león, no advertirá las trampas; si no es más que zorro, no se defenderá contra los lobos; por tanto, tiene necesidad, por igual, de ser zorro, para conocer las trampas, y león, para espantar a los lobos".

Es así como en materia de promesas, de compromisos, el príncipe debe ser zorro, es decir, no observar la fe pactada, cuando su observancia se volviese contra él y hubiesen desaparecido las razones que le habían hecho prometer. "Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son malos, y como ellos no mantendrán su palabra para contigo, tampoco tú tienes que mantenerla para con ellos."

Por lo demás, cuando se es príncipe, ¿se puede "carecer de razones legítimas para hacer buena la inejecución" de lo que se ha prometido? Infinito es aquí el número de ejemplos modernos que citar, el número de tratados de paz, de acuerdos de toda especie, "que se tornan vanos e inútiles por la infidelidad de los príncipes que los habían concluído".

Los príncipes que mejor supieron obrar como zorros son los que más prosperaron. Con una condición, sin embargo, y es que hayan disfrazado bien esta naturaleza de zorros, que hayan poseído perfectamente el arte de simular y disimular.

Disimular, prosperar... Maquiavelo, con el doble regocijo del cínico que desnuda la naturaleza humana y del artista que se siente dueño de su materia, da entonces los toques supremos, y los más sabios, a su retrato del príncipe. Pinta la virtud del parecer, del hacer creer, de la hipocresía; la omnipotencia del resultado. Su pensamiento íntimo, que había comenzado a desvelársenos en el capítulo XV, acaba por entregarnos, en la segunda mitad del capítulo XVIII, sus duros secretos. Hay que citar aquí el texto íntegro; todo comentario lo haría insípido.

Virtud del parecer, del hacer creer, de la hipocresía:

Para volver a las buenas cualidades enunciadas más arriba, no es muy necesario que el príncipe las posea todas, pero sí lo es que parezca poseerlas. Me atrevo, inclusive, a decir que si las tuviese efectivamente y las mostrase siempre en su conducta podrían perjudicarle, mientras que siempre le es útil aparentar tenerlas. Siempre es bueno para él, por ejemplo, parecer clemente, fiel, humano, religioso, sincero... Debe comprenderse bien que no es posible para un príncipe, y sobre todo para un príncipe nuevo, observar en su conducta todo lo que hace que los hombres sean reputados como gentes de bien, y que con frecuencia se ve obligado, para mantener el Estado, a obrar contra la humanidad, contra la caridad, contra la religión misma. Es menester, pues, que tenga el espíritu bastante flexible para girar a todos los lados, según venga el viento y lo ordenen los accidentes de la fortuna; es menester, como he dicho, que no se aparte, mientras pueda, de la vía del bien, pero que en caso de necesidad sepa entrar en la del mal. Debe también guardarse muy mucho de no dejar escapar una sola palabra que no respire las cinco cualidades que acabo de nombrar; de modo que, al verlo y oírlo, se le crea lleno de dulzura, de sinceridad, de humanidad, de honor y, principalmente, de religión, que es aquello de que más importa tener la apariencia; pues los hombres, en general, juzgan más por sus ojos que por sus manos, encontrándose todo el mundo al alcance de la vista y poca gente al del tacto. *Todo el mundo ve lo que parecéis, pocos conocen a fondo lo que sois, y este pequeño número no se atreverá a levantarse contra la opinión de la mayoría, sostenida, además, por la majestad del poder soberano.*

Omnipotencia del resultado:

Finalmente, en las acciones de los hombres, y sobre todo de los príncipes, que no pueden ser escrutadas ante un tribunal, lo que se considera es el resultado. Que el príncipe piense, pues, en conservar su vida y su Estado; si lo consigue, todos los medios que haya empleado serán juzgados honorables y alabados por todo el mundo; el vulgo es seducido siempre por la apariencia y por los acontecimientos; y ¿no es el vulgo quien constituye la muchedumbre?

Ya no le queda al príncipe nuevo sino observar ciertas reglas, tanto en política exterior como en la elección de sus consejeros o ministros. Que no haga jamás poderoso a otro príncipe, pues esto sería trabajar "por su propia ruina". Que se muestre francamente amigo o enemigo es decir, que sepa declararse abiertamente en pro o en contra de tal o cual Estado: "el partido de la neutralidad, que abrazan con la mayor frecuencia los príncipes irresolutos, a quienes asustan los peligros presentes, les conduce, también con la mayor frecuencia, a su ruina". En cuanto a los consejeros y ministros, "es una regla general, y que nunca engaña", que sólo un príncipe ya prudente de por sí puede ser bien aconsejado, y su capacidad se aprecia, ante todo, considerando las personas que le rodean. Debe tomar siempre consejo, pero "cuando él quiere, no cuando lo quieren otros", y sin dejar jamás que los que le aconsejan ejerzan presión sobre él. Un buen ministro es aquel que no piensa nunca en sí mismo, sino siempre en el príncipe, y que no habla con éste sino de lo que atañe al interés del Estado. "Pero es menester que también el príncipe, por su parte, piense en su ministro", que le colme de riquezas, de consideración, de honores y de dignidades para que él tema a todo cambio como al fuego y para que sepa que lo es todo por el apoyo del príncipe y nada sin él.

El príncipe nuevo que conforme su conducta a todo lo que precede puede estar seguro de su porvenir, más seguro que un príncipe antiguo Muy pronto estará más sólidamente establecido que si el tiempo hubiese consagrado su poder, pues las acciones de un príncipe nuevo son mucho más escudriñadas que las de un príncipe antiguo, y "cuando son juzgadas *virtuose* (fuertes y valerosas), le ganan y conquistan los corazones mucho más de lo que podría hacerlo la antigüedad de la raza, ya que los hombres se sienten mucho más impresionados por el presente que por el pasado". Doble gloria, entonces, para él: la de haber fundado un Estado nuevo y la de haberlo consolidado con "buenas leyes, buenas armas, buenos aliados y buenos ejemplos". Doble vergüenza, por el contrario, para quien, nacido en el trono, "lo haya dejado perder por su poca prudencia".

Así, Maquiavelo parecía haber proporcionado a Julián, y después a Lorenzo de Médicis, príncipes nuevos, todas las recetas del Poder (conquista, conservación, fortalecimiento) extraídas por él de su larga experiencia de los asuntos modernos, de su largo y continuo estudio de los antiguos. Como lo anunciaba la dedicatoria de *El príncipe*, el autor había evitado los grandes razonamientos, las frases ampulosas, enfáticas, "adornos extraños", todos ellos, al fondo del asunto. Nunca había sacri-

ficado nada a la expresión, al efecto. Jamás oscuridad, jamás afectación; un pensamiento siempre adecuado al objeto; un estilo siempre ceñido exactamente al pensamiento. Estilo "luminoso, viril y pulido", dirá Macaulay; estilo "franco, penetrante, escudriñador, nudificante", dirá Carlos Benoist. La lengua toscana más afluente, la más directa. El autor de *El príncipe* nos hace respirar "el aire fino y seco de Florencia"; no puede evitar el presentarnos las circunstancias más graves "con un *allegrissimo* indisciplinado, no sin un malicioso placer de artista" dirá Nietzsche. Artista, sí, en los antípodas de los pesados pedantes escolásticos; artista sobrio, perfectamente dueño del instrumento incisivo de su estilo, lo mismo que el político es en él perfectamente dueño de su incisivo y cínico pensamiento.

En la forma y en el fondo, por consiguiente, el propósito de Maquiavelo parecía debidamente cumplido, todas sus promesas mantenidas, todos sus duros secretos entregados.

EL SECRETO DE MAQUIAVELO

Ahora bien: su supremo secreto, secreto de su corazón tanto como de su pensamiento, Maquiavelo seguía reteniéndolo. Nada había filtrado de él en la dedicatoria de *El príncipe*, casi nada en los veintitrés primeros capítulos. Sólo al final del opúsculo, en los tres capítulos restantes, y sobre todo en el XXVI y último, titulado "Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros", nos lo descubre el autor con un brillo, con un fuego, que sacuden su estilo y lo transforman súbitamente. Este secreto, este gran secreto de amor y de nostalgia, es Italia. Un violento amor a la patria desgarrada, esclavizada y devastada arde en el fondo del corazón de este funcionario, de espíritu tan implacablemente positivo, de ojos fríos, tan escrutadoramente abiertos sobre la dureza, y hasta sobre el salvajismo, de lo real. El sueño de un liberador, de un redentor de Italia, atormenta a Maquiavelo, como atormentó, antes que a él, a todos los grandes italianos, a Dante, a Petrarca. Republicano de corazón, Maquiavelo había, sin duda, imaginado la realización de una República italiana, heredera de la República romana según Tito Livio, por la libertad cívica a la antigua, fomentando un ejército nacional. Parece que, mucho antes de la vuelta de los Médicis a Florencia, mucho antes del fracaso lamentable de la milicia organizada por él, el secretario florentino, apoyándose en una cruel experiencia de las debilidades de la libertad municipal, desesperó de la liberación italiana bajo la forma

republicana. Parece que, si admiró tanto a César Borgia, si exageró visiblemente sus posibilidades y su envergadura, fué porque creyó ver en él, durante algún tiempo, al príncipe redentor que, con la dictadura, con la tiranía, realizaría el sueño italiano, frustrado por la libertad. *Hipótesis desesperada* del príncipe nuevo, del príncipe usurpador, según la contundente fórmula de Agustín Renaudet, el penetrante analista de Maquiavelo.

Escribiendo—a título de puro ejercicio técnico, susceptible de mostrar su maestría y la calidad de los servicios que él puede prestar—su opúsculo sobre los principados, Maquiavelo no renuncia, sin embargo, al sueño italiano. Utiliza, por el contrario, el trabajo que le imponen su situación personal y sus necesidades para expresar la forma nueva que toma en él ese sueño. Donde fracasó un César Borgia, sostenido por un Papa Alejandro VI Borgia, ¿no podría triunfar un Médicis, sostenido por el Papa León X Médicis? Si, hablando desenfadadamente de los principados eclesiásticos, Maquiavelo rinde, sin embargo, homenaje a León X, ¿no es—agregándose ésta a las razones indicadas más arriba—porque León X, dando su apoyo a la causa italiana, podría reparar de golpe todo el mal hecho a Italia por la política temporal de los Papas precedentes?

¡Qué desprecio manifiesta Maquiavelo en el capítulo XXIV hacia esos príncipes italianos, como el rey de Nápoles o el duque de Milán. que, "después de una larga posesión", perdieron sus Estados: "que no acusen, pues, a la fortuna, sino atribúyanlo a su propia cobardía"! ¡Qué sorda ternura, a la inversa, en el capítulo siguiente—donde analiza el poder de la fortuna, río impetuoso que descarga sus furores, sobre todo, allí donde sabe que no hay obstáculos dispuestos para detenerlo—; qué sorda ternura hacia esta Italia, semejante a una vasta campiña que ninguna clase de defensa garantiza contra la inundación: "que si hubiese sido prevenida, como Alemania, Francia y España, contra el torrente no hubiera sido inundada, o, al menos, no habría sufrido tanto".

Y he aquí que en el capítulo XXVI, el último, el autor precisa: jamás en Italia las circunstancias fueron tan favorables para un príncipe nuevo que quisiese "hacerse ilustre"; la liberación puede ser llevada a cabo por esta familia de los Médicis, a la que califican singularmente "sus virtudes hereditarias, su fortuna, el favor de Dios y el de la Iglesia, cuyo trono ocupa actualmente". Será una gran obra de justicia, pues la fuerza es justa "cuando es necesaria y las armas se convierten en instrumentos de la piedad cuando o se puede esperar más que en ellas".

Mucho más: Dios manifiesta su voluntad con prodigios, con signos resplandecientes: "el mar se ha abierto, una nube ha mostrado el camino, una fuente de agua viva ha brotado de la roca, el maná ha caído en el desierto: todo favorece así vuestra grandeza" (lenguaje que parece insólito en este Maquiavelo, de quien uno se imagina que no cree más que lo que ve; ¡cómo!: ¿este cínico vaticina ahora?).

Y la magnífica adjuración final despliega sus estrofas ardientes: "Marsellesa del siglo XVI", dirá Edgar Quinet; "el grito—dirá Carlos Benoist—que resucita a un pueblo", el grito que recogerán, tres siglos y medio más tarde, Cavour, Garibaldi.

> No se puede, pues, perder esta ocasión; es menester que Italia, después de una larga espera, vea aparecer al fin su redentor. Y no puedo decir con qué amor sería acogido en todas las provincias que han sufrido las invasiones extranjeras, con qué sed de venganza, con qué fe obstinada, con qué piedad, con qué lágrimas. ¿Qué puerta encontraría cerrada? ¿Qué pueblo le rehusaría la obediencia? ¿Qué rivalidad encontraría? ¿Qué italiano le negaría el respeto? Esta dominación bárbara disgusta a todo el mundo.

Que la ilustre casa de los Médicis acepte, pues, tan bella tarea "con el valor y la esperanza que convienen a las grandes empresas"; que, bajo su bandera, pueda realizarse lo que anunció Petrarca: "El genio contra la fuerza bárbara—tomará las armas, y el combate será corto —pues el antiguo valor—en los corazones italianos no ha muerto todavía."

Con estos versos del poeta precursor acaba *El príncipe*

EL DESTINO DE LA OBRA

¡Desconcertante destino de un hombre y de una obra! Maquiavelo pudo sospechar los sinsabores, las decepciones del resto de su vida; era incapaz de imaginar un solo instante el rumor que debía levantar a través de los siglos su pequeño volumen, cuyo efecto inmediato fué nulo.

Lorenzo de Médicis, duque de Urbino, recibió *El príncipe* en manuscrito; no le prestó la menor atención (¿lo leyó siquiera?) y, naturalmente, no pensó en recompensar al autor. Murió en 1519, a los veintisiete años, del mal napolitano, dejando una hija póstuma que sería Catalina de Médicis, e ignorando que su título principal ante la memoria de los hombres le vendría de haber sido el príncipe... al cual fué dedicado *El príncipe*. Hay que decir, por lo demás, que, incluso en los numerosos contemporáneos entre cuyas manos circuló la obra manuscrita, el inte-

rés fué mediocre: colección de máximas intrascendentes. Nadie que estuviese un poco familiarizado con el espectáculo de la política cotidiana tenía nada nuevo que aprender de este opúsculo.

Si Maquiavelo, a partir de 1519, entra en un medio favor con los Médicis es a causa de su reputación de funcionario avisado, de fino político, no a causa de *El príncipe*. Recibe una pensión para escribir su *Historia de Florencia;* es encargado de misiones irrisorias. Sólo despues de 1525, a consecuencia de los cambios en la política general, le confían los Médicis tareas más dignas de él; pero, por este mismo hecho, queda definitivamente comprometido con ellos. Y cuando, en mayo de 1527, los Médicis son nuevamente expulsados de Florencia y la República restablecida, el autor de *El príncipe*, dedicado a uno de los tiranos, el historiador a sueldo de éstos, no podría contar con el favor del régimen restaurado. He aquí que su antiguo puesto de secretario de los *Diez de Libertad y de Paz* es restablecido. ¡Pero para ser confiado a un tal Tarugi! El pesar se une a graves dolencias intestinales, para llevarse, el 22 de junio de 1527, a la edad de cincuenta y ocho años, a Nicolás Maquiavelo, provisto de los sacramentos de la Iglesia.

Cuatro años después de su muerte, *El príncipe* se imprimió por fin con un breve de autorización del Papa Clemente VII (1531); la edición está dedicada a un cardenal. Ninguna emoción, ninguna sensación; al parecer, la obra se juzga inofensiva. Pero las ediciones van a multiplicarse; se va a leer mucho *El príncipe*, quizá demasiado. A partir de 1550 se levanta el rumor, que llenará el fin del siglo XVI. Al pagano Renacimiento ha sucedido la Reforma protestante, que ha obligado a la Iglesia a reformarse a sí misma desde el interior. La renovación de la fe cristiana va a combinarse con la violencia fanática de las masas, con la reyerta de los intereses poderosos, para producir la gran confusión salvaje de las guerras de Religión. Maquiavelo y su libro van a encontrarse cogidos en los remolinos de esta vasta querella, que los sobrepasa.

El cardenal arzobispo de Canterbury, Reginald Pole, católico, juzga *El príncipe* escrito "por la mano del diablo". Si el diablo es llamado amicalmente en Inglaterra *Old Nick*, viejo Nicolás, ¿no es por alusión al nombre de Maquiavelo? Algunos lo han pretendido. El escritor "impuro y malvado" es denunciado en 1557 por el Papa Paulo IV; es condenado por el Concilio de Trento y puesto en el Indice. En Francia es especialmente infamado como consejero póstumo de Catalina de Médicis, como inspirador de su corte, poblada de italianos maquiavélicos. Los términos "maquiavélico" y "maquiavelismo" datan de esta época; se encuentra también el verbo "maquiavelizar". La matanza de San Bar-

tolomé (1572) les parece a muchos protestantes una "jugada florentina", una "artería florentina", aprendida en *El príncipe,* y los protestantes abominan de Maquiavelo como jesuíta. Pero los jesuítas lo denuncian no menos vigorosamente a la indignación católica. El libro del jurisconsulto protestante Inocente Gentillet, aparecido en 1576, *Discurso sobre los medios de bien gobernar, contra Nicolás Maquiavelo Florentino,* tendrá como *pendant,* en 1592, el *Juicio de Nicolás Maquiavelo,* por el padre jesuíta Antonio Possevin, quien, por lo demás, no habrá leído a Maquiavelo más que a través de Gentillet. Los jesuítas de Ingolstadt, en Baviera, piden que se le queme en efigie... Así es como el personaje verdadero del secretario florentino fué decididamente sustituído, al abrirse el siglo XVII, por un monstruo mítico. El alegre compañero, cáustico y picaresco, buen funcionario, buen padre y buen esposo (a despecho de múltiples calaveradas), ha dejado su lugar a una figura sombría y satánica, aureolada por prestigios infernales.

Pero, mientras crece, por la ley de la imitación, la ola de invectivas, los soberanos y primeros ministros, enamorados del Poder, hacen de *El príncipe,* breviario del absolutismo, su libro de cabecera. En 1641, Richelieu encarga al canónigo Machon una *Apología en defensa de Maquiavelo.* El bibliotecario de Mazarino, Gabriel Naudé, publica unas *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado,* donde se expresa un maquiavelismo práctico y bonachón. Tal libelo, donde sopla el espíritu de la Fronda, acusa a Mazarino de haber educado al futuro Luis XIV en la "religión del divino Maquiavelo". Lo cierto es que más de un príncipe, alimentado superficialmente con innumerables "Educaciones del príncipe cristiano", perdona ampliamente, en el fondo de su corazón, a este Maquiavelo impío por haber predicado mucho la razón de Estado, por no haber visto en el hombre más que la materia primera del Poder.

En los siglos XVI (a partir de la Reforma) y XVII, la religión—realidad o falsa apariencia—lo era todo. En el siglo XVIII se abre el gran debate entre el espíritu crítico y el absolutismo, cuyo proceso fué comenzado por Locke después de 1688. Federico, príncipe real de Prusia, compone hacia 1738 un *Antimaquiavelo,* homenaje de un "filósofo", de un futuro "déspota ilustrado", al idealismo político, al optimismo del siglo; excelente preludio, además, y tal como lo hubiese aconsejado el propio Maquiavelo, a la carrera completamente maquiavélica del que, convertido en Federico II, se repartirá Polonia con sus grandes cómplices coronados. *¡Juegos de príncipe!*

Sin embargo, los enemigos del despotismo no se resignaban a dejar en el campo de los déspotas a este Maquiavelo, quizá mal comprendido

cuyos *Discursos* sobre Tito Livio y hasta, como se ha visto, algunos pasajes de *El príncipe,* respiraban el amor a la libertad republicana. Rousseau, en su *Contrato social,* propone una explicación tan brillante como falsa: Maquiavelo habría escrito *El príncipe* con simulación, para informar y poner en guardia a los pueblos, descubriéndoles los espantosos secretos de la conducta de los tiranos; nada manifestaría mejor esta "intención secreta" que la elección de su "execrable héroe", César Borgia. Así, Maquiavelo, "fingiendo dar lecciones a los reyes, se las dió muy grandes a los pueblos", y su libro es "el libro de los republicanos". Se ve cómo se preparaba para el secretario florentino un cambio de vertiente: "de la infamia a la gloria". En 1787, el gran duque Leopoldo de Toscana hace levantar en Santa Croce, la Santa Cruz de Florencia, panteón de los italianos ilustres, un monumento, que hoy se codea "con los mausoleos de Dante, de Galileo, de Miguel Angel, de Alfieri, de Rossini". Sobre este monumento sólo hay grabada una línea: *Tanto nomini nullum par elogium* (no hay ningún elogio a la altura de tal nombre).

Napoleón, que domina el siglo XIX, aparece ante sus enemigos, y entre ellos ante Chateaubriand (y quizá también ante sus amigos), como la realización más perfecta del príncipe según Maquiavelo; verdadero monstruo de *virtù* y sabiendo—piénsese en la vuelta de la isla de Elba—avasallar a la fortuna, "que es mujer". Un abate, Guillon, publica en 1816 un arbitrario *Maquiavelo comentado por Napoleón Bonaparte:* fragmentos de Maquiavelo, entre los cuales se encuentra una traducción manuscrita de *El príncipe,* hecha para uso personal del usurpador, habrían sido encontrados en su carroza, en el campo de batalla de Waterloo. ¡Bonaparte habría anotado al margen tales pasajes! Con referencia al sobrino, a ese Napoleón III que él llama "el Pequeño", Víctor Hugo pretende, en la *Historia de un crimen,* que estando prisionero en Ham. para prepararse a la usurpación "no leía más que un libro: *El príncipe*". Porque el idealismo político del siglo XIX odia al autor de este breviario cínico. Pero el mismo idealismo se arrodilla ante el despertar de las nacionalidades. Tanto, que Maquiavelo, enemigo del poder temporal de los Papas, anunciador en el vibrante capítulo XXVI—"Marsellesa del siglo XVI"—del Estado nacional italiano, tiene derecho a la más ferviente gratitud de la Italia unificada de los años 1870 y a la de los demócratas del mundo entero.

Cuando con el siglo XX, entregado a las guerras gigantes, el mundo liberal se ve asaltado por todas partes por la marea autoritaria, que muy pronto será totalitaria, el idealismo político pierde terreno ante los "realismos" que se declaran más o menos abiertamente parientes de Maquia-

velo y de *El príncipe.* Benito Mussolini, en un *Preludio a Maquiavelo,* escrito en 1924 para alabar al florentino alabándose a sí mismo, enlaza el fascismo con el maquiavelismo ("Yo afirmo que la doctrina de Maquiavelo está más viva hoy que hace cuatro siglos...").

La segunda guerra gigante de este siglo se ha saldado con la quiebra sangrienta, al mismo tiempo que del fascismo italiano, de la empresa hitleriana de esclavización del mundo. En esta empresa se ha podido reconocer un nuevo rostro, el más horrible, del maquiavelismo; maquiavelismo trastornado y como vuelto "loco". Derrota de Hitler, derrota de Maquiavelo—se ha creído—, esperanza de que "Maquiavelo podrá ser un día, al menos en una cierta medida, dominado" (François Mauriac). Pero derrota de Hitler es, en una parte apreciable, victoria de Stalin. Ahora bien: ¿hay que creer lo que Arthur Koestler, en *El cero y el infinito,* hace referir a su héroe Roubachov, bolchevique caído en desgracia: "Se dice que el núm. 1 (Stalin) guarda permanentemente a su cabecera *El príncipe,* de Maquiavelo"? Notemos que Roubachov agrega por su cuenta: "Tiene razón: no se ha dicho nada después verdaderamente importante sobre las reglas de la ética política..."

El lector sabrá excusar sobre tan breve libro tan largos desarrollos. Necesitábamos analizar con algún detalle una obra más frecuentemente citada que leída; hacer comprender por qué dejó en el pensamiento occidental tan largo surco, y ello sin que lo quisiese en manera alguna su autor, cuya finalidad era estrictamente limitada. Pero la fuerza corrosiva del pensamiento y del estilo de Maquiavelo sobrepasó infinitamente el objeto del momento. Por haber puesto de relieve tan crudamente el problema de las relaciones entre la política y la moral; por haber concluído a "una escisión profunda, a una irremediable separación" (J. Maritain) entre ellas, *El príncipe* ha atormentado a la Humanidad durante cuatro siglos. Y continuará atormentándola, si no, como se ha dicho, "eternamente", al menos mientras que esta Humanidad no se haya despojado completamente de una cierta cultura moral, heredada, en lo que concierna a Occidente, de algunos grandes antiguos, y, sobre todo, del cristianismo.

CAPÍTULO II

LOS "SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA", DE JUAN BODIN

(1576)

> Representar al rey de Francia como la cabeza de la organización política entera; ése era el objeto principal de la *República*.
>
> (G. H. SABINE.)

Ninguna obra difiere más de *El príncipe* que los *Seis libros de la República* (abreviadamente, la *República*). Pocos hombres son tan distintos como el florentino Nicolás Maquiavelo y el angevino Juan Bodin. Junto a la *República*, monumento macizo de ciencia política y de derecho público, bronco y cerrado, atiborrado de erudición y desprovisto de toda gracia, *El príncipe* parece el pasatiempo intrascendente de un desenfadado aficionado. Junto a Bodin, riguroso jurista abundante en razonamientos, rígido moralista de durezas bíblicas, alta conciencia preocupada por el soberano Bien del Estado, como por el del individuo (a ejemplo de Platón y Aristóteles), Maquiavelo parece un estrecho y cínico adorador del Poder concreto.

El Poder concreto ha fascinado siempre a los hombres más que las abstracciones en torno al Poder, y un opúsculo alerta, escrito con maestría, será siempre más leído que un sabio y pesado tratado desprovisto de estilo. Sin embargo, la *República*, que hoy nos parece perfectamente ilegible, hizo época de muy distinto modo que *El príncipe*. Marcó una fecha en ese declinante siglo XVI, que, a través de los fastos crueles del Renacimiento, de las querellas teológicas de la Reforma, seguidas de las sangrientas guerras de religión, había mantenido siempre su pasión por la erudición y su insaciable avidez intelectual.

* * *

1576. La matanza de San Bartolomé es anterior en cuatro años. La atrocidad—maquiavélica—del procedimiento no pudo realizar la eliminación de los protestantes, disidentes de la verdadera fe. Por otra parte, los protestantes, para quienes no hay otra fe verdadera que la reformada,

no admiten una dualidad de religiones en el reino de Francia más que sus perseguidores católicos. Y cada uno de los dos partidos espera del rey que abrace su causa, causa de Verdad. ¡Guárdese el rey si es traidor a la verdadera fe, si es tirano: contra él es legítimo el regicidio, puesto que es un tiranicidio cualificado!

Al día siguiente, como quien dice, de la noche de San Bartolomé, en 1573, Francisco Hotman, conocido jurista semialemán, arroja desde Ginebra, ciudad de Calvino, sobre Francia un libelo que pronto fué célebre: la *Franco-Galia.* El libelo se presenta como el estudio de un erudito imparcial, de un "historiador anticuario", sobre los orígenes de la realeza francesa. Según el autor, los antiguos reyes de Francia debían su corona a la elección, "eran elegidos para ser reyes bajo ciertas leyes y condiciones que les eran limitadas, y no como tiranos con un poder absoluto, excesivo e infinito". El pueblo podía, pues, quitar la corona a quien no respetaba las condiciones establecidas. Una realeza revocable no era una realeza absoluta, sino un gobierno *mixto,* el mejor tipo de gobierno, según Hotman: "el que asocia y atempera el triple elemento real, aristocrático y popular", y en el cual "la aristocracia sirve de *intermediario* nato entre la autoridad real y la autoridad popular, naturalmente enemigas". Era esta *Franco-Galia* (que dió el tono a muchos otros escritos protestantes, e incluso, más tarde, católicos) un ataque directo a la preponderancia del poder real. Era un desafío a la obra obstinada de los legistas burgueses, que, desde Felipe el *Hermoso,* trabajaban por resucitar el *imperium* del derecho romano imperial—poder de mando absoluto, que no tiene que rendir cuentas a nadie—en provecho del rey de Francia.

¿Quién recogería este ataque, este desafío?

Un partido llamado de los *Políticos,* dominado por la alta figura del canciller Miguel de l'Hôpital, se separaba a la vez del partido católico y del protestante. Aceptaba ese hecho consumado que era la ruptura de la unidad cristiana; admitía "el hecho protestante"; predicaba la tolerancia, tímido germen de la libertad de conciencia. Por otra parte, colocaba al rey por encima del debate católico-protestante, rehusaba hacer de él un jefe de partido, no quería ver en él más que el árbitro y el protector supremo de todos los cultos. El rey fuerte, que mantiene vigorosamente entre sus manos, contra los vientos y mareas de los atrevidos fanatismos, la autoridad soberana: ésa era, a los ojos de los Políticos, la única áncora de salvación. Así, y solamente así, podría ser asegurada, mantenida, la unidad de la nación; a pesar de la dualidad de religión, podría ser evitada, al mismo tiempo que la intolerancia, la anarquía.

Juan Bodin, profesor de Derecho, después magistrado, mezclado activamente en los asuntos públicos y en la diplomacia de su tiempo, fervoroso creyente en un "gran Dios de naturaleza" mal definido, se enlazaba con los Políticos. Iba a aparecer, en ese año de 1576, que es su gran año, a la vez como el hombre de acción del partido y como su robusto filósofo político, su doctrinario sapientísimo y erizado de argumentos. El hombre de acción, en cuanto diputado del Tercer Estado de Vermandois en los Estados generales de Blois, donde se pronuncia valientemente en favor de la paz religiosa. El filósofo político, el doctrinario, por su monumental *República*, donde recoge el ataque, el desafío, de un Hotman, "monarcómaco" protestante, al mismo tiempo que, por otra parte, el desafío a la moral divina de los "maquiavelistas" de todas las sectas.

* * *

El nombre de Bodin goza ya de una reputación europea entre los eruditos cuando publica la *República*, obra de su vida (tiene entonces cuarenta y seis años), coronamiento de su pensamiento. En 1566, diez años antes, Bodin había abierto vías nuevas con su *Método para facilitar el conocimiento de la Historia*, escrito en latín. "Cómo recoger las flores de la Historia y obtener sus más dulces frutos." Esta frase de su Epístola dedicatoria traduce mal la extensión y la austeridad del propósito de nuestro potente y difícil pensador, precursor de Montesquieu. En realidad, busca en la historia un *espíritu de las leyes*, como lo precisa él mismo más adelante, en la misma Epístola: "es la Historia la que nos permite reunir las leyes de los antiguos, dispersas aquí y allá, para operar su síntesis; en realidad, lo mejor del derecho universal se esconde en la Historia", porque en ella se encuentran "las costumbres de los pueblos, sin contar el origen, el crecimiento, el funcionamiento, las transformaciones y el fin de todos los asuntos públicos" Ya está esbozado, en esta última parte, el plan de la *República*. Y en el cuerpo mismo del *Método* se encontraba el arranque de la teoría de los climas, que proseguiría la gran obra de 1576, en espera de que Montesquieu le deparase un destino brillante, como se verá. Un enorme capítulo, el sexto, sobre "la constitución de las Repúblicas", revelaba, mal desbastadas todavía, las principales preocupaciones y preferencias que se harían luz definitivamente en la *República*.

En 1568, el filósofo del derecho y el filósofo de la Historia, que, unidos al filósofo político, se habían manifestado en el *Método*, dejan lugar, provisionalmente, al economista, preocupado por el problema "del enca-

recimiento de todas las cosas". La *Respuesta a M. De Malestroit* prueba que Bodin se anticipaba en este dominio a la mayor parte de sus contemporáneos, pues percibía la revolución económica del siglo XVI, comprendía su gravedad y daba "una interpretación de ella con un rigor lógico notable" (Henri Hauser).

La *República*—que Bodin escribe en lengua "popular", es decir, en francés, "para ser mejor entendido" por todos los buenos franceses—reanuda y corona tantas y tantas investigaciones eruditas, tantas lecturas de inimaginable variedad, tantas meditaciones originales e ingeniosas, mezcladas con extraños puntos de vista astrológicos y pitagóricos. Es la *summa* jurídico-política del siglo (y lo "económico" forma entonces parte de lo "político"). La tabla de materias de estos seis libros, que totalizan cuarenta y dos capítulos impresionantes, desalentadores, sobre todo para quien sale de los capítulos incisivos de *El príncipe*, es para aturdir al lector más intrépido. La familia, la potestad marital, la potestad paterna, la esclavitud, el ciudadano, el súbdito, el extranjero, el protegido, los tratados y alianzas, el príncipe tributario, feudatario, soberano; la soberanía y sus verdaderos signos; las diversas clases de Repúblicas: monarquía tiránica, monarquía señorial, monarquía real, el estado aristocrático, el estado popular; el Senado, los oficiales, comisarios, magistrados, los cuerpos, colegios, estamentos y comunidades; las finanzas y las monedas; las penas; la justicia distributiva, conmutativa y armónica; el nacimiento, desarrollo, estado floreciente, decadencia y ruina de las Repúblicas; los cambios o revoluciones de las Repúblicas y los medios de preverlos o de remediarlos; la manera de acomodar la forma de la República a la diversidad de los hombres y el medio de conocer el natural de los pueblos; todo está allí... ¡Y más que todo! Enciclopedia, desordenada o no (los más fervientes bodinistas descubren en ella un orden riguroso, y habrá que darles crédito); testamento enciclopédico del más enciclopédico de los cerebros franceses, europeos, en un siglo consagrado más que ningún otro al conocimiento, a sus riesgos...

De este mar de ideas, de razonamientos, de textos y de comentarios, una isla central emerge, bañada por una luz dura que hace resaltar sus netos contornos de mármol: es la *soberanía*.

* * *

República es un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana. Ponemos esta definición en primer lugar porque es menester buscar en todas las causas el fin principal, y sólo después los medios

de llegar a él. Ahora bien: la definición no es otra cosa que el fin del asunto que se presenta, y si no está bien fundada, todo lo que se edifique sobre ella se derrumbará en seguida...

Estas líneas, las primeras del primer capítulo, titulado "Cuál es el fin principal de la República bien ordenada", son características y sugestivas. Características de la manera pesada, didáctica, del jurista angevino. Sugestivas, porque descubren inmediatamente sus posiciones esenciales. Se ve, en primer lugar, que por *República* entiende él, a la manera antigua, la cosa pública, la comunidad política en general, y no una forma de gobierno opuesta a la Monarquía o al Imperio. Se ve, al mismo tiempo, que se coloca no en el plano de los hechos (del cual Maquiavelo es idólatra), sino en el de la legitimidad: la comunidad política, cuya teoría propone imperiosamente, es un gobierno *recto (droit)*. Entendemos por ello algo que no sólo es conforme a ciertos valores morales de razón, de justicia, de orden, en el sentido más elevado, más platónico del término ("bien ordenado", expresión cara a Bodin, contiene este matiz), sino también que encuentra su fin, su objeto, en la realización de esos valores, por encima del cumplimiento de los fines materiales, el cual no es más que una primera etapa. Pondremos, dice Bodin. "el blanco por encima" de la felicidad. Se ve en seguida que el *mesnage*, la familia, ocupa el puesto de honor: es el punto de partida, la célula madre, y también la imagen y el modelo de la comunidad política bien ordenada. Se ve, en fin, que la *potestad soberana* está considerada, sin discusión posible, como inherente a la noción misma, sanamente entendida, de comunidad política.

"Así como el navío no es ya más que madera sin forma de barco cuando la quilla, que sostiene los costillajes, la proa, la popa y el combés son quitados, así también la República sin potestad soberana, *que une todos los miembros y partes de aquélla y todas las familias y colegios en un cuerpo*, no es ya República." Desde que Bodin trata de esta soberanía, de la cual los juristas romanos habían tenido un sentimiento tan fuerte y majestuoso (ellos la llamaban *majestas)*, su vigor dialéctico se hace insuperable. Tiene conciencia de circular por sus propios dominios, de cazar en terrenos de erudición reservados para él desde toda la eternidad. ¡Con qué elevación advierte "que es menester formar la definición de soberanía", porque no hay jurisconsulto ni filósofo político que la haya definido, aunque sea el punto principal y el más necesario de hacer comprender en el tratado de la República! No menos desdeñosamente señala que nadie antes que él ha sabido destacar con rigor *los*

verdaderos signos de soberanía, los que permiten a los súbditos reconocer a su verdadero titular.

La soberanía es esa fuerza de cohesión, de unión de la comunidad política, sin la cual ésta se dislocaría. Cristaliza ese trueque de "mando y obediencia" que la naturaleza de las cosas impone a todo grupo social que quiere vivir. Es la "potestad absoluta y perpetua de una República". *Perpetua,* es decir, según el penetrante comentario de P. Mesnard, "íntimamente ligada a la conciencia directriz de la sociedad, bajo cualquier forma que ésta se encarne...; los príncipes soberanos la ejercen vitaliciamente, sucediéndose sin interrupción en el trono..., los Estados democráticos la encornan en la supervivencia natural de su forma social..., pero no podría haber soberanía de un funcionario o de un cuerpo legislativo elegido por un tiempo determinado: éstos no son más que magistrados". Y Bodin reprocha severamente a muchos autores el haber confundido magistrados y soberano.

Perpetua, la soberanía es también *absoluta.* "Es menester que aquellos que son soberanos no estén *en modo alguno* sujetos al mando de otro y que puedan dar leyes a los súbditos y quebrantar o anular las leyes inútiles para hacer otras... Por eso la ley dice que el príncipe está absuelto *(absolutus)* del poder de las leyes." El príncipe soberano, exento de las leyes de sus predecesores, lo está también de las suyas propias; "no se puede atar las manos", aun cuando lo quisiese. "Así, al final de los edictos y ordenanzas, vemos estas palabras: *pues tal es nuestro buen placer,* como para hacer entender que las leyes del príncipe soberano, aunque estén fundadas en buenas y vivas razones, sin embargo no dependen más que de su pura y franca voluntad."

Ahí, precisamente en esa facultad de dar y anular la ley, reside la primera, y la más importante, de las verdaderas pruebas de soberanía: "el primer signo del príncipe soberano es la potestad de dar ley a todos en general y a cada uno en particular... *sin el consentimiento de más grande ni de igual ni de menor que él:* pues si el príncipe está obligado a no hacer ley sin el consentimiento de alguien más grande que él, es verdadero súbdito; si de alguien igual a él, tendrá compañero; si de los súbditos, sea del senado o del pueblo, no es soberano". Pero ¿y las costumbres? "La ley puede anular las costumbres y la costumbre no puede derogar la ley."

Los demás signos de soberanía están comprendidos en éste, "de suerte que, propiamente hablando, puede decirse que no hay" más que él. Decretar la guerra y tratar la paz; instituir los principales oficiales (titulares de oficios o funcionarios); juzgar en última instancia;

otorgar "gracia a los condenados, por encima de las sentencias y contra el rigor de las leyes"; acuñar moneda, recaudar tributos e impuestos: he ahí otros tantos signos de soberanía que son *verdaderos*, con los que el súbdito no puede engañarse y que derivan todos de esa potestad preciosa, de ese monopolio celosamente reivindicado, de dar y anular la ley.

* * *

Toda la teoría de la soberanía, por intemporalmente jurídica que parezca, por desprendida de los accidentes y de las ambiciones del poder concreto, no deja de traducir ciertas segundas intenciones políticas, no está menos destinada a producir profundas resonancias políticas. La soberanía, según Bodin, puede teóricamente residir tanto en la muchedumbre *(democracia)* o en una minoría *(aristocracia)* como en un solo hombre *(monarquía)*. Sin embargo—antes, incluso, que Bodin nos dé las razones de su preferencia por la Monarquía—, su teoría en sí misma, la soberanía *in abstracto*, trabaja ya por el rey de Francia. Reanuda ella y lleva a su término el esfuerzo obstinado de los viejos legistas en cuanto promueve el fracaso definitivo de la feudalidad, en cuanto elimina la teoría concurrente del gobierno mixto, de la cual los escritores protestantes querían hacer una máquina de guerra contra la realeza.

La feudalidad, cascada de dominios eminentes y de homenajes, de lazos jerárquicos personales, fragmentación hasta el infinito de la autoridad pública, confusión de los poderes públicos y de los poderes privados, caía pulverizada bajo el choque de esta soberanía absoluta, armada con el monopolio de dar y de anular la ley. Bodin tocaba el toque de agonía de la monarquía aristocrática francesa, descrita por Maquiavelo: un rey y grandes que reinan junto al rey, porque extraen de la antigüedad de su raza un título personal para el poder, independientemente de la voluntad real. Bodin tocaba, al mismo tiempo, el toque de agonía de todas las pretensiones pontificales (desde el punto de vista temporal) e imperiales sobre el reino de Francia. El rey de Francia es soberano; y no hay más soberano, por definición, que aquel que no tiene nada por otro; nada por el Papa, nada por el Emperador; el que lo tiene todo por sí mismo; el que no está ligado por ningún vínculo de sujeción personal; aquel cuyo poder no es ni temporal, ni delegado, ni responsable hacia ningún otro poder sobre la tierra. Así, la soberanía, al mismo tiempo que rompía los anillos de aquella "cadena de acero", la feudalidad (que, en su hora, había permitido evitar la dislocación social), garantizaba la independencia nacional.

Gobierno mixto: según esta antigua teoría de Platón, de Aristóteles, de Polibio, de Cicerón, recogida por Maquiavelo en los *Discursos*, existía, obtenido por la mezcla de las tres formas o tipos clásicos de gobierno (democracia, aristocracia, monarquía), un cuarto tipo. Y el mejor. Se vió a Francisco Hotman, en 1573, hacer su elogio con ardor. Y se sabe por qué.

Bodin también lo sabía. Percibió en ella una de esas teorías insidiosas con las que el protestante Hotman y los demás escritores de la misma orientación se ingeniaban para hacer "rebelarse a los súbditos contra sus príncipes naturales, abriendo la puerta a una licenciosa anarquía, que es peor que la más dura tiranía del mundo". (Prefacio de la *República*, dirigido al señor De Pibrac, el autor de los *Cuartetos morales).* Y, con su tono docto y contundente, Bodin pone las cosas en su punto: "Se ha querido decir y publicar por escrito que el Estado de Francia estaba compuesto por las tres Repúblicas y que el Parlamento de París mantenía una forma de aristocracia; que los tres Estados (Estados generales) sustentaban la democracia y el rey representaba el Estado real. Lo cual es una opinión no sólo absurda, sino capital. Pues es crimen de lesa majestad *hacer de los súbditos compañeros del príncipe soberano.*" Se ve que "opinión capital" significa aquí: que merece el último suplicio, la pérdida de la cabeza; y que el "buen Bodin", como a veces se le califica, no bromeaba en materia de doctrinas de Estado. Abundante, aplastante, es su requisitoria contra esos "absurdos notables e incompatibles con la soberanía absoluta y contrarios a las leyes y a la razón natural". ¿No pretenden ellos, en cierto modo, que el papel de la soberanía sea *representado* por dos o tres sujetos o dueños, alternativamente: unas veces por el pueblo; otras, por los grandes; otras, por el príncipe? Bodin no ve, en absoluto, cómo dividir los títulos de soberanía para constituir una República "aristocrática, real y popular, todo a un tiempo", la cual no podría ser más que un monstruo, como nunca ha existido ni se puede imaginar:

> Pues los signos de soberanía son indivisibles, ya que *quien tenga la potestad de dar la ley para todos, es decir, de mandar o prohibir lo que quiera,* sin que se pueda apelar, ni oponerse siquiera a sus mandatos, ése prohibirá a los demás hacer la paz o la guerra, recaudar impuestos o prestar fe y homenaje sin su permiso... de tal manera que será menester siempre llegar a las armas *hasta que la soberanía quede en un príncipe, o en la menor parte del pueblo, o en el pueblo entero...* Por ejemplo..., el rey de Dinamarca y la nobleza han compartido la soberanía, pero también se puede decir que esa República no ha tenido reposo asegurado y que es más bien una corrupción de República que una República. Así, decía Herodoto que no hay más que

tres clases de Repúblicas y que las demás son corrupción de República, que no cesan de ser agitadas por vientos de sediciones civiles *hasta que la soberanía sea por completo de los unos o de los otros.*

La cosa está clara: República mixta no es más que corrupción de República, régimen bastardo y engañoso cuadro, lleno de las peores disensiones, hasta que la soberanía despedazada, torturada, se haya recompuesto íntegramente en provecho de un titular definido. A la cuestión planteada por el título mismo del libro segundo: *De todas las clases de Repúblicas en general y si hay más de tres,* Bodin ha respondido con una victoriosa y tajante negativa. Leemos, bajo su acento de triunfo, la satisfacción del hábil legista, así como la del buen ciudadano, por haber aniquilado una peligrosa doctrina: la que, en provecho aparente de los nobles o del pueblo y, en realidad, de la anarquía, hacía del rey de Francia un simple "magistrado real", no ya un príncipe soberano.

* * *

Entre las tres formas verdaderas de República, ¿por qué Bodin prefiere la Monarquía, y qué es exactamente esa Monarquía que él prefiere?

Prefiere la Monarquía—es decir, recordémoslo, la forma de República, "de estado", en que la soberanía absoluta "yace en un solo príncipe"—por diversas razones decisivas, de las que damos a continuación las tres principales.

La primera se funda en que la Monarquía es el régimen más conforme a la naturaleza ("todas las leyes de la naturaleza nos guían a la Monarquía"). La familia, modelo de la República, no tiene más que un jefe. El cielo no tiene más que un sol. El mundo no tiene más que un Dios soberano. "Así, vemos que todos los pueblos de la tierra, desde la máxima antigüedad, y cuando eran guiados por una luz natural, no tenían otra forma de República que la Monarquía, a saber: los asirios, medos, persas, egipcios, indos, parthos, macedonios, celtas, galos, escitas, árabes, turcos, moscovitas, tártaros, polacos, daneses, españoles, ingleses, africanos..." El lector queda aplastado, si no convencido.

La segunda razón de esta preferencia tiene el mayor valor a los ojos del teórico apasionado del "poder soberano". Sin duda, abstractamente hablando, la soberanía absoluta "yace" tanto en una multitud —el pueblo—o en una minoría—la aristocracia—como en un solo príncipe. Pero, en la práctica, sólo en la Monarquía encuentra esta soberanía, con sus indivisibles títulos, un órgano digno de ella, un apoyo vigoroso, una prenda de duración:

Pero el principal punto de la República, que es el derecho de soberanía, no puede ser ni subsistir, propiamente hablando, sino en la Monarquía, pues nadie puede ser soberano en una República a no ser uno solo. Si son dos, o tres, o varios, ninguno es soberano, por cuanto ninguno puede dar ni recibir ley de su compañero. Y no se puede imaginar que un cuerpo de varios señores, o de un pueblo entero, ostente la soberanía *sin que ésta tenga verdadero sujeto o apoyo, sin que tenga un jefe con poder soberano para unir a los unos con los otros.*

La tercera razón estriba en que la elección de las competencias—en términos modernos—está mejor asegurada bajo la Monarquía:

... los prudentes y virtuosos son menos numerosos en todas partes, de modo que, con la mayor frecuencia, la parte más sana y mejor se ve constreñida por la más numerosa a plegarse al apetito de un imprudente tribuno o de un desvergonzado discurseador. Pero el monarca soberano se puede unir a la parte más sana y menor y elegir hombres sabios y entendidos en los negocios del Estado, mientras que la necesidad obliga en el Estado popular y aristocrático a recibir en consejo... a los prudentes y a los locos juntamente.

Pero esta Monarquía que prefiere Bodin no es cualquier Monarquía. No es en manera alguna, por ejemplo, la Monarquía *tiránica,* aquella "en que el monarca, despreciando las leyes de la naturaleza, abusa de las personas libres, como de esclavos, y de los bienes de los súbditos, como de los suyos". Pues el horror al tirano, desde Platón y Aristóteles, es cláusula estilística en literatura política (a pesar de *El príncipe,* ese temible breviario de tiranía, "de astucias tiránicas, que Maquiavelo rebuscó—escribe Bodin—por todos los rincones de Italia y deslizó, como un dulce veneno, en su libro..."). Pues, por encima de las leyes del soberano, Bodin, como los estoicos, como Santo Tomás de Aquino y los canonistas cristianos, mantiene la primacía de las *leyes de naturaleza,* reflejo de la razón divina: "pero, en cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas, y no está en su potestad contravenirlas si no quieren ser culpables de lesa majestad divina". Y entre estas leyes de naturaleza figura en primer término el respeto a la libertad "natural" de los súbditos y de su propiedad. La Monarquía que preconiza el jurista angevino no podría ser más que la Monarquía *real o legítima,* como él la llama, "aquella en que los súbditos obedecen las leyes del monarca y el monarca las leyes de naturaleza, conservándose la libertad natural y la propiedad de sus bienes a los súbditos". El rey guía sus acciones por la *justicia natural,* "que se

ve y que hace nacer tan clara y luciente como el esplendor del sol" (1).

No es esto todo. Esta Monarquía real o legítima puede ser gobernada de varias maneras. Pues, si la soberanía absoluta e indivisible no admite, bien entendido, ningún "mixto", su ejercicio, que es el gobierno, es susceptible de combinaciones diversas (Bodin es el primero en hacer esta distinción entre "soberanía" y "gobierno", que Rousseau recogerá). La Monarquía legítima está gobernada *popularmente* cuando el príncipe concede empleos y beneficios de una manera igualitaria, "sin atender a la nobleza, ni a las riquezas, ni a la virtud". Esta nivelación choca a Bodin, que prefiere la Monarquía gobernada *aristocráticamente*, donde se tienen en cuenta las personas, méritos y recursos, concediéndose los empleos y beneficios "a los nobles, o bien a los más virtuosos solamente, o a los más ricos". Pero el verdadero gobierno *real*, para el cual Bodin reserva todas sus predilecciones, es armónico:

> El rey prudente debe gobernar su reino armónicamente, entremezclando con mesura a los nobles y a los plebeyos, a los ricos y a los pobres; pero con tal discreción que los nobles tengan, sin embargo, alguna ventaja sobre los plebeyos; ésta es la razón de que el gentilhombre que sobresale en armas y en leyes tanto como el plebeyo sea preferido para los estados (empleos) de la judicatura o de la guerra; y de que el rico, igual en otra cosa al pobre, sea también preferido para los estados que tienen más honor que provecho, mientras que el pobre se lleva los oficios que tienen más provecho que honor; con lo cual ambos estarán contentos...

Estamos lejos, con este sistema ágilmente equilibrado, y que cree poner dique a las revoluciones (según el espíritu de Aristóteles, cuyas reminiscencias brillan en las líneas precedentes), estamos lejos del despotismo simple a la turca, de las tiranías espectaculares a la italiana. Soberanía absoluta, ciertamente, indivisible, "simple", por oposición a "mixta", pero no soberanía ilimitada, sin límites morales. Monarquía absoluta; en modo alguno Monarquía arbitraria. Monarquía que admite, que exige, incluso, un consejo permanente llamado *Senado* o *Parlamento*, Estados generales y provinciales, órganos de consejo periódico. Monarquía que se acomoda, que se enriquece, inclusive, por medio de *cuerpos*, corporaciones, colegios, comunidades, formas todas ellas de asociaciones intermediarias entre el Estado y los súbditos, comparables a nudos vigorosos que aprietan y refuerzan la cadena social. Pero Monarquía en que ninguna de estas asociaciones, de estas sociedades "par-

---

(1) Las famosas *Leyes fundamentales* del Reino parecen formar parte, a los ojos de Bodin, de esta justicia natural, de estas leyes de naturaleza.

ciales" podría existir sin permiso del soberano, ni usurpar, por poco que fuese, su autoridad; en que ni el Senado, ni los Estados generales o provinciales podrían en ningún caso arrogarse, por encima del mero consejo, un poder de decisión, monopolio del soberano. Si no—clama Bodin, amenazador—, se trataría de "la eversión", del derrocamiento de la soberanía, de la *Majestas*, "que es tan alta y sagrada".

Sagrada, sobre todo, esencialmente, si no exclusivamente, cuando encarna en ese monarca real, en ese tipo de príncipe soberano, cuya estatua esculpe con amor y venera tanto el jurista angevino, contra tantos iconoclastas. En el siguiente pasaje de la *República* reconocemos el acento de la "religión real" un siglo antes de Bossuet:

> Puesto que no hay nada más grande en la tierra, después de Dios, que los príncipes soberanos, y puesto que éstos son establecidos por El como sus lugartenientes, para mandar a los demás hombres, es menester estar en guardia con respecto a su cualidad, a fin de respetar y venerar su majestad con toda obediencia y de sentir y hablar de ellos con todo honor, pues quien desprecia a su príncipe soberano desprecia a Dios, del cual es imagen en la tierra.

* * *

La *República* fué traducida a casi todas las lenguas de Europa. En 1580 aparecía su quinta edición. Bodin tuvo que preparar él mismo una adaptación en latín de su obra para mejor asegurar su difusión en la Europa docta. En el curso de una estancia en Londres—en que la reina Isabel, con un humorístico juego de palabras, parece que lo calificó de *badin* (bromista)—pudo comprobar por sí mismo la reputación de que su obra gozaba en Inglaterra. Los eruditos de la época la despedazaron o la elevaron a las nubes. Los del siglo siguiente (Bodin había muerto en 1596, habiendo podido saludar en Enrique IV al rey según el sentimiento de los políticos, al "restaurador") discutieron la *República*, admirándola. "Concedamos a Bodin—dirá Bayle—, sin controversia, un gran genio, un vasto saber, una memoria y una lectura prodigiosas." Naudé, perdiendo toda sangre fría, traspasará los límites del entusiasmo permitido:

> ... Juan Bodin, al cual ceden todos los que publicaron alguna vez libros sobre la República..., que recibió de la naturaleza un genio infatigable y de los más vastos, y que lo cultivó con un estudio tenaz, una erudición inagotable y un juicio maravilloso..., que triunfó de las dificultades de casi todas las lenguas y de casi todas las ciencias... Fénix de su siglo... Por lo que respecta a su *República*, hay que confesar que es una obra elaborada con genio, trabajada con arte (!), conseguida por el juicio y de tal manera acabada que quien se aleje de ella sólo podrá ir a estrellarse contra los escollos y las rocas.

Montaigne había escrito, más modernamente, en los *Ensayos*, que Bodin era "un buen autor de nuestro tiempo, acompañado de mucho más juicio que la turba de escritorzuelos de su siglo", y que merece "que se le juzgue y considere".

Es lo que hemos hecho, rindiendo el homenaje que se imponía a un hombre y a una obra que, célebres en su tiempo, son hoy casi completamente desconocidos del gran público. Se imponía este homenaje porque de este hombre y de esta obra data realmente la noción de *soberanía,* que iba a llegar a ser—bajo el antiguo régimen, como bajo el régimen moderno; en tiempos del absolutismo monárquico, como en tiempos del absolutismo democrático—la noción central de la ciencia política y del Derecho público. La soberanía, según Bodin: "bloque de mármol", como muy bien se la ha denominado, "que no puede ser fragmentado" (Fournol); estatua gigante, como se ha dicho también, de una diosa severa, bella en su abstracción, al modo de la Belleza concebida por Baudelaire:

Soy hermosa, ¡oh mortales!, como un sueño de piedra,

alta figura sagrada, exigente y dominadora, nimbada con deslumbrante aureola, reinando, para bien suyo, sobre los hombres anárquicos...

CAPÍTULO III

EL "LEVIATHAN", DE TOMÁS HOBBES

(1651)

> El *Leviathan* es un mito, la transposición de una argumentación abstracta al mundo de la imaginación.
>
> (OAKESHOTT.)

El siglo XVII, corrientemente calificado de siglo de la autoridad, fué, en su mitad, trágico para los reyes absolutos. En Francia, el año mismo en que terminaba la guerra de los Treinta Años, 1648, bajo la minoría de Luis XIV, siendo regente Ana de Austria, estalló la Fronda. Esta comprometía la obra de orden de Richelieu, justificando en demasía la desconfianza del cardenal hacia las "compañías" judiciales. La Fronda —escribe Michelet—, "esa guerra de niños, muy bien denominada con el nombre de un juego infantil... El Parlamento se armó contra la autoridad real, de la cual procedía. Tomó para sí el poder de los Estados generales y se arrogó el papel de delegado de la nación, que nada sabía de ello. Era el tiempo en que el Parlamento de Inglaterra, verdadero Parlamento en el sentido político de la palabra, cortaba la cabeza a su rey (1649)".

¡Una cabeza de rey cortada: espantoso sacrilegio, que había podido ser cometido sin que el fuego del cielo aniquilase sobre el terreno a los culpables! Inglaterra, desde que había caído de las manos fuertes y hábiles de los Tudor en las torpes y febriles de los Estuardos, no había conocido más que convulsiones. El furor de las disensiones religiosas—entre protestantes y católicos, entre protestantes anglicanos y disidentes (o puritanos)—agravaba allí el furor de las pasiones políticas, formando todo ello una mezcla inextricable e incendiaria. En 1642 había comenzado la lucha armada entre Carlos I Estuardo y su Parlamento, la mayoría puritana. Después de muchas peripecias, vencido el rey por el ejército parlamentario de Cromwell, había sido ejecutado.

1651. Cromwell reina sobre Inglaterra, convertida en República (*Commonwealth*). Entonces aparece en Londres un libro de extraño

título: *Leviathan: o la materia, la forma y la potencia de un Estado eclesiástico y civil.* "Leviathan" es un monstruo bíblico, una especie de gran hipopótamo de que habla el libro de Job, precisando "que no hay potencia en la tierra que pueda serle comparada".

No menos extraño es el frontispicio que adorna el libro. Se ve en él—emergiendo a medio cuerpo de detrás de las colinas, dominando un paisaje de campos, de bosques y de castillos que preceden a una ciudad imponente—un gigante coronado. Es moreno, peludo y bigotudo, con una mirada fija, penetrante, y una sonrisa imperceptiblemente sarcástica (se parecería, se ha dicho, a Cromwell). Lo que se ve de su cuerpo, busto y brazos, está hecho de varios millares de pequeños individuos aglomerados. En la mano derecha sostiene, levantada por encima del campo y de la ciudad, una espada; en la mano izquierda, un báculo episcopal. Más abajo, encuadrando el título de la obra, dos series de emblemas contrastados—unos de orden temporal o militar, los otros de orden espiritual o eclesiástico—se hacen frente: un fuerte, una catedral; una corona, una mitra; un cañón, los rayos de la excomunión; una batalla con caballos encabritados, un concilio con largas vestimentas...

Es un jeroglífico. ¿Qué significa? El autor, en la introducción, nos pone en la pista:

> ... el arte del hombre... puede fabricar un animal artificial... Más aún: el arte puede imitar al hombre, esa obra maestra racional de la Naturaleza. Pues obra del arte es, ciertamente, ese gran *Leviathan* que se llama cosa pública o Estado *(Commonwealth)*, en latín *Civitas*, y que no es otra cosa que un hombre artificial, aunque de una talla mucho más elevada y de una fuerza mucho mayor que las del hombre natural, para cuya protección y defensa ha sido imaginado. En él, la *soberanía* es un *alma* artificial, puesto que da la vida y el movimiento al cuerpo entero... La *recompensa* y el *castigo*... son sus nervios. La *opulencia* y las *riquezas* de todos los particulares son su *fuerza*. *Salus populi*, la salud del pueblo, es su *función*... La *equidad* y las *leyes* son para él una *razón* y una *voluntad* artificiales. La *concordia* es su *salud;* la *sedición*, su *enfermedad*, y la *guerra civil*, su *muerte*. En fin, los *pactos* y los contratos que, en el origen, presidieron a la constitución, a la agrupación y unión de las partes de este cuerpo político se parecen a este *fiat* o *hagamos al hombre* que pronunció Dios en la creación.

* * *

El autor de este libro extraño, Tomás Hobbes, era él mismo un hombre curioso, un hombre de la gran especie intelectual, de los que cada siglo produce dos o tres.

Había nacido en 1588, antes de tiempo. Su madre había sido demasiado sensible a las alarmas que suscitaban en la opinión inglesa los preparativos gigantescos de Felipe II de España (la *Armada Invencible)* contra Isabel, la reina herética. Hobbes atribuía a esta particularidad de su nacimiento su carácter tímido: "el temor y yo somos hermanos gemelos". Su destino quiso que viviese en una época de la historia inglesa poco propicia para un amador de la paz y de la tranquilidad, a quien asustaban los fantasmas y, con mayor razón, los hombres reales, bastante salvajes en aquel tiempo turbado. Hobbes, desde su juventud, cogió horror no sólo a la escolástica medieval, sino también a las discusiones políticorreligiosas, que hacían furor en la Universidad, sobre la realeza o sobre la interpretación de la Biblia y los derechos de la conciencia individual. En su opinión, estas discusiones debilitaban a Inglaterra, minaban la autoridad por su base y preparaban la guerra civil.

Cuando ésta pareció aproximarse, en 1640, Hobbes, preceptor en la noble familia de los Cavendish, tuvo miedo. Temiendo hasta el exceso las consecuencias de uno de sus escritos políticos *(De corpore politico)* que circulaba bajo cuerda, huye de Inglaterra a París. Durante un destierro voluntario de once años, en el curso del cual tuvo una agria controversia con Descartes y enseñó—de 1646 a 1648—las matemáticas al futuro Carlos II, publicó su *De Cive* y preparó su *Leviathan.* El *De Cive (Del ciudadano)* contenía lo esencial de su doctrina política. Hobbes, sin falsa modestia, hacía datar de esta obra la "filosofía civil" es decir, política.

Para escribir el *De Cive* había interrumpido un plan ambicioso de investigación y de producción intelectuales, que no estaba, por lo demás, por encima de las fuerzas, poco comunes, de su talento. Habiendo descubierto, a la edad de cuarenta años, la geometría, leyendo a Euclides (y no habiendo cesado después de meditar sobre esta base) había concebido un sistema de un rigor total, cerrado en todas sus partes, que lo explicaba todo partiendo del movimiento: el mundo psicológico. el mundo moral y el mundo político, así como el mundo físico. El eje, racionalista al mismo tiempo que materialista, del pensamiento de Hobbes no pasaba por Platón y Aristóteles, sino por Demócrito, Epicuro y los sofistas griegos, enemigos de Sócrates. Las revelaciones aportadas sobre el mundo de la naturaleza por Galileo y Harvey, sus contemporáneos, habían dejado en él profunda huella. Dos siglos antes de Comte, nuestro autor es un positivista, un profundo "teórico del

conocimiento científico", que (en el capítulo IX del *Leviathan)* propone una original clasificación de las ciencias.

El *Leviathan* es la síntesis del hobbismo. Es el fruto de la curiosa combinación de un potente y riguroso espíritu, fanáticamente mecanicista, con la obsesión de un corazón lleno de temor, ávido, tanto para sí mismo como para su país, de paz. Si se encuentran en él inesperadas infiltraciones (de origen medieval) de escolástica, de teología y hasta de demonología, éstas no consiguen romper la impresionante línea intelectual de este "libro, de todo punto notable, una de las Biblias de Inglaterra..., original y creador... Tesoro de sabiduría moral y política" (Graham); "de la más grande, quizá de la única obra maestra de filosofía política escrita en inglés" (Oakeshott).

* * *

En la descripción de la naturaleza de este hombre artificial—así se prosigue, en la introducción, la presentación del *Leviathan*—consideraré: en primer lugar, su materia y su artesano; uno y otra son el *hombre*. En segundo lugar, *cómo* y de qué *pactos* está hecho; cuáles son los *derechos* y el justo poder... de un soberano; lo que le *preserva* y lo que le *disuelve*. En tercer lugar, qué es un *Estado cristiano*. Finalmente, qué es el *Reino de las Tinieblas*.

Resumimos—con todos los riesgos de simplificación abusiva y de deformación que implica, en presencia de semejante obra, el término resumen—los desarrollos dados por el autor en un inglés de una fuerza, de una sobriedad y de una propiedad de palabra admirables. Se trata, en suma, para nosotros, de seguir un riguroso desenvolvimiento dialéctico, que nos conduce desde los hombres naturales al hombre artificial, al Estado-Leviathan.

LOS HOMBRES NATURALES

En el comienzo de todo está el movimiento. El hombre es un mecanismo. Del movimiento nace la sensación. Apetito o deseo, aversión u odio, es "pequeño comienzo de movimiento" o *esfuerzo* hacia alguna cosa o lejos de ella. El objeto del apetito o del deseo es el bien. El objeto de la aversión o del odio es el mal. Nada hay bueno o malo en sí; estos adjetivos no tienen sentido más que respecto de quien los emplea. El placer es la sensación del bien. El desagrado es la sensación del mal. El mal supremo es la muerte. El dolor que causa la desgracia de otro es la piedad; procede de la imaginación de que semejante desgra-

cia puede alcanzarnos. ¿Qué es la voluntad, el acto de querer, sino "el último apetito en la deliberación"? Ultimo apetito o última aversión, que ponen fin al debate y conducen inmediatamente a obrar o a no obrar. "Lo que se llama *Felicidad*" existe cuando nuestros deseos se realizan con un éxito constante. El poder es la condición *sine qua non* de esta felicidad. Riquezas, ciencia, honor, no son sino formas del poder. Hay en el hombre un deseo perpetuo, incesante, de poder, que no cesa más que con la muerte.

El hombre se distingue de los demás animales por su *razón*, que no es sino un cálculo (adición o sustracción de consecuencias); por la curiosidad o "deseo de conocer el porqué y el cómo"; por la religión que proviene no sólo de este deseo de conocer las causas (por tanto, la causa de las causas, la "primera y eterna causa..., Dios"), sino también de la ansiedad del porvenir y del temor de lo invisible.

Tal es, revelada por la introspección—"lee en ti mismo", dice Hobbes—, la naturaleza del hombre. Maquiavelo, completamente empírico, no la había desnudado hasta este punto. Diderot, habiendo leído no el *Leviathan,* sino un ensayo anterior de Hobbes titulado *De la naturaleza humana,* admirará este arte lúcido y cruel de reducir todos los movimientos del ser, rechazando toda transfiguración, a los cálculos del egoísmo y del temor. "¡Qué difuso y flojo me parecía Locke, qué pobres y pequeños La Bruyère y La Rochefoucauld en comparación con este T. Hobbes!"

Pero el hombre no vive solo. Tiene semejantes. Esa es su condición natural. ¿Cómo se concilia ésta con su naturaleza individual, tal como acaba de ser analizada?

Para todo hombre, otro hombre es un competidor, ávido como él de poder bajo todas sus formas. Ahora bien: si se consideran las cosas "en su conjunto", todo hombre es, en términos generales, el igual de otro. Si se trata, por ejemplo, del vigor corporal, "el más débil posee bastante para matar al más fuerte, ya usando de la astucia, ya aliándose con otros que estén amenazados del mismo peligro que él". Igualdad de capacidad que da a cada uno una esperanza igual de alcanzar sus fines, que impulsa a cada uno a esforzarse por destruir o subyugar al otro. Competencia, desconfianza recíproca, avidez de gloria o de reputación, tienen por resultado la guerra perpetua de "todos contra todos". Guerra, es decir, no sólo "el hecho actual de batirse", sino la voluntad buscada de batirse: mientras exista esta voluntad hay guerra, no paz, y el hombre es un lobo para el hombre: *homo homini lupus.*

Tal guerra impide toda industria, toda agricultura, toda navegación,

todo confort, toda ciencia, toda literatura, toda sociedad. y lo peor de todo es ese temor continuo y el continuo peligro de muerte violenta. La vida es "solitaria, pobre, grosera, embrutecida y corta". En semejante guerra nada es injusto ni puede serlo. "*Allí donde no hay poder común, no hay ley; allí donde no hay ley, no hay injusticia.* La fuerza y la astucia son, en guerra, las dos virtudes cardinales." En tal guerra no hay propiedad, no hay *tuyo* y *mío* distintos, "sino que sólo pertenece a cada uno lo que puede coger y durante el tiempo que lo puede conservar". He ahí la miserable condición en que "la simple naturaleza"—fuera de todo pecado, de toda perversión—coloca al hombre. He ahí el estado de naturaleza.

Bajo pena de destrucción de la especie humana es menester que el hombre salga de este estado: en eso consiste realmente su liberación, su salvación. La posibilidad de salir de él la posee el hombre. Consiste parcialmente en sus pasiones, parcialmente en su razón. Algunas de sus pasiones le inclinan a la paz: en primer término está el temor a la muerte. La razón, que no es más que un cálculo, le sugiere convenientes artículos de paz, sobre los cuales puede ponerse de acuerdo con los demás hombres. Hobbes llama a estos artículos de paz, a estos preceptos racionales, *leyes de naturaleza.* Los define como conclusiones o teoremas concernientes a "lo que conduce a la conservación y a la defensa de nosotros mismos". Les consagra dos tupidos capítulos, donde enumera diecinueve leyes de naturaleza. El mismo nos simplifica la tarea, confiándonos que se han resumido estas leyes en una fórmula "simple e inteligible, incluso para aquellos cuya capacidad es más mediocre". Hela aquí: *no hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros.* En consecuencia, poneos de acuerdo para renunciar a ese derecho absoluto sobre toda cosa que cada uno de vosotros, igual a los demás, posee en el estado de naturaleza ("derecho natural", en lenguaje de Hobbes), y tened la voluntad de observar este acuerdo de renunciación.

Pero, dada la naturaleza humana, se sabe que, a despecho del temor a la muerte y de los preceptos de la razón, tal acuerdo no será observado, a menos que un poder irresistible, visible y tangible, armado del castigo, no constriña a los espantados hombres. Pues los pactos "sin la espada—*sword*—no son más que palabras—*words*—" (se piensa en Maquiavelo mofándose de los profetas desarmados). ¿Quién será este poder irresistible? El Estado o cosa pública, *Commonwealth,* el hombre artificial. ¿Quién lo constituirá y cómo, por medio de qué *fiat* o *hagamos al hombre?* Son los hombres naturales quienes lo constituirán, por

medio de un pacto voluntario concluído entre ellos para su protección, para salir, sin temor a recaída, del espantoso estado de naturaleza; para su liberación, para su salvación.

EL HOMBRE ARTIFICIAL. EL ESTADO-LEVIATHAN

La voluntad, el arte, el artificio, desempeñan un papel central en el sistema de Hobbes. Para Aristóteles, el hombre era naturalmente sociable, naturalmente ciudadano *(zoon politikon*, animal político); la sociedad política era un hecho natural. Estupidez, replica Hobbes; la naturaleza no ha puesto en el hombre el instinto de sociabilidad; el hombre no busca compañeros sino por interés, por necesidad; la sociedad política es el fruto artificial de un pacto voluntario, de un cálculo interesado.

El traspaso a un tercero, mediante *contrato* concluído "entre cada uno y cada uno", del derecho natural absoluto que cada uno posee sobre toda cosa: ése es el artificio que constituirá a los hombres naturales en sociedad política. La voluntad única de ese tercero (que puede ser un hombre o una asamblea) va a sustituir la voluntad de todos y a *representarlos a todos.* Este tercero, por su parte, es completamente extraño al contrato por el cual la multitud se ha comprometido mutuamente en su beneficio. Ninguna obligación le liga... "Tal es el origen de este gran Leviathan, o, por mejor decir, de este *dios mortal,* al cual debemos, con la ayuda del Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección. Pues, armado del derecho de representar a cada uno de los miembros del *Commonwealth* (Civitas, Estado), detenta, por ello, tanto poder y fuerza que puede, gracias al terror que inspira, dirigir las voluntades de todos hacia la paz en el interior y hacia la ayuda mutua contra los enemigos del exterior."

Hobbes no ha inventado la teoría del contrato en materia política. Existía ya una idea muy vieja de él, que se ha podido hacer remontar a Epicuro, y aún más allá. Era éste un aspecto de la investigación racional—tan importante en la historia de las ideas políticas—del origen del poder. Una investigación de esta índole había estado dominada, generalmente, por la oculta intención de debilitar el poder, de limitarlo, fundando racionalmente los derechos de los súbditos frente a los suyos. Los teólogos de la Edad Media habían distinguido, en realidad, dos contratos. Por el primero, llamado *pactum unionis* o *societatis,* los hombres aislados del estado de naturaleza se constituían en sociedad. Por el segundo, llamado *pactum subjectionis* o de sumisión, la sociedad así cons-

tituída, transfiriendo o alineando sus poderes mediante ciertas condiciones, se daba un amo, un soberano.

Si los monarcómacos de los tiempos de las guerras de religión, contra quienes Bodin había edificado la fortaleza de la soberanía absoluta e indivisible, invocaban el segundo contrato, era para atacar a los príncipes infieles a la verdadera fe. Estos príncipes, habiendo violado las condiciones de pacto de sumisión, no tenían ya derecho a la obediencia de sus súbditos; éstos podían deponerlos y, eventualmente, matarlos como a tiranos (tiranicidio). A principios del siglo XVII, el alemán Althusius y el holandés Grotius proponen interesantes teorías del contrato: la del primero, corporativa; la del segundo, individualista.

Hobbes viene a traer una concepción completamente nueva. Bodin había definido rigurosamente la soberanía, descrito sus características, pero se había prohibido a sí mismo investigar su origen: existía, como Dios, porque sí. Por otra parte, ¿cómo hacerla surgir de un contrato sin debilitarla? Hobbes realiza la hazaña de fundar sobre el contrato una soberanía absoluta e indivisible, más intransigente que la de Bodin. Lo consigue rompiendo con el dualismo anterior, haciendo de los dos contratos *uno solo*. Enseña Hobbes que, por un solo y mismo acto, los hombres naturales se constituyen en sociedad política y se someten a un amo, a un soberano. No contratan con este amo, sino *entre ellos*. *Entre ellos* renuncian, en provecho de este amo, a todo derecho y a toda libertad que hubiesen de perjudicar a la paz. Ellos quedan obligados; el amo que ellos se han dado, no. Hobbes escapa de este modo a lo que constituía (como lo vió Gierke) la gran debilidad del dualismo anterior: un germen de conflicto inevitable entre los derechos de la multitud erigida en "persona", en "pueblo", y el soberano, órgano de la personalidad del Estado. Lejos de debilitar el poder, Hobbes lo refuerza extrañamente. Su concepción conduce a conferirle derechos exorbitantes. Derechos que son malamente equilibrados, no ya por "obligaciones", sino por simples "deberes".

Plantéase Hobbes una cuestión previa: la de la *forma del Estado*. Este dueño, este soberano, ¿será un hombre o una asamblea? Teóricamente apenas importa (lo mismo ocurre en Bodin). El contenido de la soberanía no se modifica por esto.

Cuando el representante es un hombre, entonces el Estado es una Monarquía. Cuando es una asamblea de todos los que se unen, entonces es una democracia o Estado popular. Cuando es una asamblea compuesta solamente

de una parte de los que se unen, es lo que se llama una aristocracia. No puede haber otra clase de Estado, porque es indispensable que uno, o más de uno, o todos, posean el soberano poder, que es... indivisible, entero.

Prácticamente, la diferencia importa mucho (igual que en Bodin), pues cada una de estas formas no tiene la misma aptitud para mantener la paz y la seguridad. Hobbes, como Bodin, y en parte por las mismas razones, prefiere, a este respecto, la Monarquía. Todo lo que se reprocha—estima él—a la Monarquía se encuentra (con caracteres más graves) en las otras formas y, sobre todo, en la democracia. Así, los reyes tienen favoritos, pero éstos son poco numerosos; los favoritos de las democracias son numerosos y cuestan caros. Además, la Monarquía tiene la siguiente ventaja, que le es propia: todo hombre, y, por tanto, todo gobernante, piensa en su interés personal, en el de los suyos, en el de sus amigos. Su tendencia natural es anteponerlo al interés público. Si existe un régimen que haga coincidir las dos clases de interés, este régimen será el mejor. Ahora bien: en la Monarquía "el interés personal del soberano coincide con el interés público. Las riquezas, el poder y el honor de un monarca no pueden venir más que de las riquezas, de la fuerza y de la reputación de sus súbditos. Ningún rey puede ser rico, glorioso, ni gozar de seguridad, si sus súbditos son pobres, o despreciables, o... débiles". En la democracia no ocurre así: un gobernante corrompido o ambicioso puede sacar de su perfidia, de su traición o de una guerra civil más ventajas de las que sacaría de la prosperidad pública.

Hombre o asamblea, los derechos del soberano, así como sus deberes, son los mismos; la situación de los súbditos es la misma. ¿Cuáles son éstos?

Todo procede aquí de la razón de ser y del contenido mismo del pacto original. Para que reine la paz, bien supremo, todos han abandonado, en favor del soberano, su derecho natural *absoluto* sobre todas las cosas. La renuncia a un derecho absoluto no ha podido ser sino absoluta. La transmisión no ha podido ser sino total. De lo contrario, el estado de guerra natural continuaría entre los hombres en la misma medida en que hubiesen guardado por poco que fuese de su libertad natural. Hobbes, no por el gusto del absolutismo, puede pensarse, sino porque sabía "un poco de lógica elemental" (Oakeshott), rehusa el compromiso, que un Locke adoptaría, según el cual los hombres no habrían sacrificado *más que una parte* de su derecho natural.

Con su renuncia, con esta transmisión definitiva e irrevocable (salvo en su caso, como veremos), los hombres se han despojado voluntaria-

mente de su libertad de juicio sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto. Se han comprometido a tener por bueno y justo lo que ordena el soberano; por malo e injusto, lo que prohibe. No es concebible, por parte de ellos, recurrir a nadie contra la legitimidad de las órdenes del soberano. ¿No han hecho de él voluntariamente su representante, no han sustituído la voluntad de ellos por la suya? Todo lo que él hace se considera que lo hacen ellos mismos; quejarse de él es quejarse de sí mismos. Ciertamente, este poder ilimitado tiene muchos inconvenientes, pero la condición del hombre en esta vida, ¿carece alguna vez de inconvenientes? Hay que elegir entre la guerra perpetua de todos contra todos, fruto de la ausencia del poder absoluto, y la paz, fruto del poder absoluto.

Como en Bodin, el absolutismo de la soberanía entraña en Hobbes su indivisibilidad y la despectiva repulsa de todo gobierno mixto. Dividir el poder es disolverlo. Los fragmentos del poder se destruyen mutuamente; se convierten en otras tantas facciones, en otras tantas personas soberanas. Verdadera enfermedad del cuerpo social: es como si un hombre viese salir de cada uno de sus flancos otro hombre "con una cabeza, brazos, un pecho y un estómago suyos".

Los signos de esta soberanía absoluta e indivisible son los mismos que en Bodin, y encontramos en primer término *el poder de dar y de quebrantar la ley.* Pero Bodin es apartado y sobrepasado en la medida en que es el heredero de una larga tradición, estoica y cristiana, de limitación del poder por el derecho natural (en el sentido clásico y no hobbiano de la palabra).

El soberano es el único poder legislativo. No hay ley sin un mandato expreso. ¿Se objetará con las leyes consuetudinarias, no escritas, y que sacan su fuerza, al parecer, del tiempo? Hobbes replica: sacan su fuerza de "la voluntad del soberano, expresada por su silencio" Sabemos ya que "donde no hay poder común, no hay ley", que "donde no hay ley, no hay injusticia". Porque es la ley sola la que decide, artificialmente (artificio sobre el cual reposa la vida en sociedad), de lo justo y de lo injusto. Fuera de una ley, nada puede ser considerado *injusto.* Y, por hipótesis, ninguna ley puede ser injusta, es decir, contraria al derecho. Puede ser contraria a la *equidad,* definida por esos preceptos racionales que Hobbes llama "leyes de naturaleza"; puede ser mala, porque no es necesaria; pero no puede ser *injusta.* "Positivismo jurídico", dice el lenguaje técnico de nuestros días. Ciertamente, y el más radical. El derecho, para Hobbes, no tiene, ni puede tener, más que una fuente: el Estado; es decir, el Poder; es decir, el mando.

gún mandamiento, tampoco, de la conciencia individual. Ningún debate —de los que, a veces, son tan crueles—puede abrirse ya en el corazón de nadie entre el cristiano y el hombre-súbdito. Ningún súbdito puede ya ver prohibírsele, como cristiano y bajo pena de muerte eterna, una acción que la ley civil le ordena, bajo pena de muerte natural. Nadie tiene ya que "servir a dos señores".

Como pastor supremo de su pueblo, que detenta el derecho de nombrar a los pastores subordinados, el soberano podría bautizar, administrar los sacramentos (aunque no lo haga). Y si no pronuncia la excomunión, de la cual abusaba en la Edad Media la Iglesia católica contra los príncipes cristianos, es él quien da a la sentencia de sus doctores fuerza ejecutoria.

Sin embargo, el apóstol dijo: "Vale más obedecer a Dios que a los hombres." Estas palabras molestan a Hobbes, que las elude cuanto puede gracias a una sabia distinción entre los artículos de fe necesarios y los que no lo son. El no sitúa en la primera categoría más que la fe en Cristo y la obediencia a las leyes. Lo cual restringe extrañamente para el soberano cristiano la posibilidad de mandar a sus súbditos cristianos cualquier cosa que pueda poner en peligro su salvación eterna. Ciertamente, el soberano puede engañarse en las consecuencias que deduce de la fe en Cristo. Pero ¿quién tendrá calidad para juzgar mejor que él, jefe de la Iglesia? ¿Qué súbdito, en su conciencia individual; qué Papa o, inclusive, qué apóstol? "Pues no puede haber contradicción entre las leyes de Dios y las leyes de un Estado cristiano." Por consiguiente —salvo en el caso, prudentemente reservado por Hobbes de una revelación sobrenatural recibida en sentido contrario—, ningún súbdito de ningún Estado cristiano tiene nunca fundamento para no "obedecer las leyes de su soberano en lo que concierne a los actos *exteriores* y a la profesión de la religión".

Advirtamos esta notable precisión, sin la cual un grave malentendido reinaría sobre el pensamiento de Hobbes: los actos *exteriores*, la profesión (exterior) de la religión. "Sólo Dios—dice—conoce los corazones"; los jefes humanos no tienen que penetrar en el pensamiento íntimo, en el santuario de la fe profunda: estas cosas no tienen que ver con la obligación civil, con las leyes. Hobbes no se cuida de la verdad religiosa intrínseca. El Estado hobbiano no encarna ninguna verdad religiosa, ninguna "mística" (como se dirá más tarde). El no pide a los súbditos creer, sino obedecer. Poco le incumbe el fuero interno. Su lógica vital le impone una "sincronización" práctica entre lo que es de orden religioso y lo de orden civil, para que sus súbditos no se vean sacudidos, desgarra-

dos, *disociados* (en el pleno sentido de la palabra) entre ambos órdenes; para que reine la paz, a la cual le son fatales las discusiones político-religiosas. La paz, que exige, en materia de actos externos de la religión, no la tolerancia, sino el conformismo. Esto es todo.

Al término de estas explicaciones, toda oscuridad habrá desaparecido —así lo esperamos— del jeroglífico que el frontispicio del *Leviathan* proponía al lector: ese gigante de cuerpo compuesto por individuos aglomerados, esa simetría entre la espada y la cruz, los emblemas temporales y los emblemas espirituales. El título mismo debe haberse hecho perfectamente claro: "Leviathan, o la materia, la forma y la potencia de un Estado *eclesiástico y civil.*"

* * *

¡Indomable exigencia del espíritu humano, más fuerte que toda prudencia! De ella nos proporciona un brillante ejemplo este Hobbes tan temeroso, este individualista que "tuvo miedo" (como escribe, tan atinadamente, B. Landry) y que se acurrucó bajo el ala de la autoridad.

El había tomado en su libro todas las precauciones al uso, tanto desde el punto de vista religioso como desde el político; pero, llevado por el impulso lógico de su sistema, no pudo evitar la acumulación de materias subversivas. "Por un camino que asedian, de una parte, los que luchan por una libertad demasiado grande, y de otra, los que combaten por un exceso de autoridad, es difícil pasar entre las lanzas de unos y otros sin recibir heridas." En estos términos había prologado el autor su obra, en forma de una carta, a su muy honorable amigo M. Francis Godolphin. Pero no había podido prever la extensión ni la gravedad de las heridas que él iba, efectivamente, a recibir. El *Leviathan*, apto para indignar a los sostenedores de la libertad política, a los católicos y a los protestantes disidentes, no suscita cóleras menores en los sostenedores del absolutismo real, partidarios de los Estuardos y en los obispos anglicanos.

El sostenía el absolutismo sin hacer la menor apelación al derecho divino de los reyes, con argumentos puramente racionales y positivos, mediante un replanteamiento de la subversiva teoría del contrato. El parecía predicar—ya se sabe con qué sesgo—la infidelidad a los Estuardos y la alianza con Cromwell, el usurpador triunfante. El ponía a los obispos anglicanos, representantes de la religión oficial, bajo la dependencia del soberano, del poder civil, y no al poder civil bajo la dependencia de los obispos. Tanto desde el punto de vista religioso

como desde el político, este Hobbes era un impío, un blasfemo. "El impío Hobbes", se dirá durante mucho tiempo, como se decía: el "malvado Maquiavelo". Este papel de cabeza de turco, ostentado por el florentino desde hacía un siglo, iba a asumirlo Hobbes a partir de la segunda mital del siglo XVII. Y ya en vida suya.

A pesar de la protección de su antiguo alumno, convertido en Carlos II con la restauración (1660), Hobbes, para su seguridad personal, tiene que dejar de escribir sobre materias de moral y de religión. Entonces se dedica a la geometría, y tiene que habérselas con los grandes matemáticos de Oxford. Pero él está convencido de que ha descubierto la solución del problema de la cuadratura del círculo y del de la duplicación del cubo. En 1679, a la edad de noventa y un años, se extingue este hombre superior, indomable de espíritu y miedoso de cuerpo

Warburton escribirá en 1741: "Hobbes fué el terror del último siglo. Y no hay todavía ningún joven clérigo militante que no experimente la necesidad de ensayar sus armas tronando contra él." Sin embargo, se producía con respecto a Hobbes lo que había ocurrido también con respecto a Maquiavelo: los poderosos, los hábiles, después de haber infamado en público al autor del *Leviathan*, lo leían asiduamente en el secreto de su cuarto de trabajo, para encontrar en él la justificación racional del poder absoluto. Y se alimentaban con la doctrina del potente espíritu que, desde su *De Cive*, había querido mostrar a los súbditos de los soberanos los rodeos y las "rutas oscuras" de la sedición frente al claro y "gran camino de la paz", asegurada por la sumisión a la autoridad.

Ningún país se encontró más maduro para acoger semejante enseñanza, despojada de su aparato materialista, que la Francia—salvada de la Fronda—de Luis XIV.

CAPÍTULO IV

LA "POLÍTICA SACADA DE LA SANTA ESCRITURA", DE BOSSUET

(1679-1709)

> El que dió reyes a los hombres quiso que se los respetase como a sus lugartenientes.
>
> (LUIS XIV.)

Todo iba a trabajar en Francia en el mismo sentido. El horror hacia la revolución de Inglaterra, asesina del rey. El fracaso de la Fronda. La Fronda—nota con profundidad G. Lacour-Gayet en su *Educación política de Luis XIV*—tuvo "el resultado de todas las revoluciones que fracasan", consolidó "el edificio que había querido quebrantar", hizo su conservación "querida para la mayoría de la nación".

Este edificio era la Monarquía absoluta. Bodin había dibujado, de una manera entusiasta y firme, sus grandes líneas. Enrique IV, con su bonhomía autoritaria, la había restaurado al acabar las guerras de religión. Después, para que no hubiese "interrupción entre los grandes reyes", el destino había suscitado a Richelieu, duro arquitecto. Luis XIV, con el apoyo caluroso de su pueblo, iba a acabar el edificio a darle los últimos toques, a llevarlo hasta su punto de perfección.

El apoyo caluroso de su pueblo. Michelet, poco sospechoso, da testimonio de él: "Tuvo lugar entonces el más completo triunfo de la realeza, el más perfecto acuerdo del pueblo en un hombre que se haya conocido jamás. Richelieu había quebrantado a los grandes y a los protestantes; la Fronda había arruinado el Parlamento haciéndolo conocer. No quedó en pie, en Francia, más que un pueblo y un rey. El primero vivió en el segundo."

Estas fórmulas—acuerdo del pueblo *en* un hombre, el pueblo viviendo *en* el rey—, ¿no evocan al gigante Hobbes, en el frontispicio del *Leviathan*, hecho de individuos aglomerados, unidos en él? Sin duda, la idea estaba en el aire, y la famosa frase atribuída a Luis XIV: "El Estado soy yo", debía traducirla a maravilla. Pero la forma doctrinal precisa que Hobbes le había dado no era ignorada en Francia.

A falta del *Leviathan*, el *De Cive* y el *De corpore político* habían sido traducidos al francés desde 1649 (por Sorbière). En 1660, Francisco Bonneau, señor del Verdus, amigo personal de Hobbes, publicaba una traducción de las dos primeras partes del *De Cive* bajo el título: *Los elementos de la política del señor Hobbes.* La dedicaba a Luis XIV con esta curiosa sugestión: "Me atrevería a asegurar, señor, que si le agrada a vuestra majestad que algunos profesores fieles lean en vuestros estados esta traducción u otra mejor, no se verá en todo su reino ni sedición ni revuelta."

Esta expansión de la Monarquía absoluta, de derecho divino, bajo Luis XIV se tradujo en la historia de las ideas políticas por la obra que Bossuet sacó "de las propias palabras de la Santa Escritura" para instrucción del Delfín, su alumno.

* * *

Bossuet fué preceptor del Delfín de 1670 a 1679. Se consagró a su tarea como un sacerdocio nacional. Renovó completamente, a la edad de cuarenta y tres años, su propia cultura en materia profana para ponerse en estado de componer él mismo para su alumno las obras pedagógicas necesarias. La *Política*, así como el *Discurso sobre la Historia Universal*, constituyen las dos obras más célebres entre éstas. Las inspira la misma concepción augusta y reconfortante, la del gobierno de la Providencia. No hay azar en la marcha de las cosas humanas; la fortuna—esa divinidad ciega de Maquiavelo—"no es más que una palabra que no tiene sentido". La Providencia gobierna a los hombres y a los Estados, no de una manera vaga y general, sino de un modo muy particular: verdadero "dirigismo divino". Más que la voz de Bossuet, es la del mismo Dios la que el Delfín va a escuchar leyendo la *Política*, puesto que ésta está sacada de las propias palabras de la Escritura.

En realidad, la *Política* comprende en total diez libros, y sólo los seis primeros fueron destinados a la educación del Delfín. Fueron terminados en 1679—el mismo año en que iba a terminar esta memorable (y más bien decepcionante)—educación del príncipe, teniendo Luis XIV diecisiete años—. Bossuet había estimado que estos seis primeros libros, que contienen casi todo lo esencial, podían bastar para la instrucción política de su alumno. En el curso de los años siguientes, apremiado por sus amigos a proseguir y terminar la obra. el autor se vió constantemente interrumpido por otras preocupaciones más imperiosas. En 1700 anunciaba que iba a "reanudar la *Política*

para darle la última mano". En 1701 decía haber aumentado mucho su libro desde hacía varios meses, pero sin haber revisado la primera parte, "que estaba hecha desde hacía veintidós años". En 1703 declaraba que quería revisar por última vez su *Política*, trabajando en ella todas las mañanas. Pero en seguida—en 1704—se lo llevaba la muerte. Había tenido tiempo de añadir cuatro libros a esta obra, por la que experimentaba una especie de predilección, pero no de redactar un "Resumen y conclusión de este Discurso". Fué un sobrino, el abate Bossuet, quien publicó la *Política* en 1709, con una conclusión tomada de San Agustín, dirigiéndose en la *Ciudad de Dios* a los emperadores cristianos.

* * *

Exteriormente, la *Política* es un manual dividido y subdividido, un instrumento claro, pero acre, de enseñanza. Todos los temas entonces clásicos de la literatura política se encuentran tratados en ella en el orden usual: los principios de la sociedad civil; la mejor forma de gobierno; los caracteres de la realeza; los deberes de los súbditos y los del soberano; los medios del poder o "socorros de la realeza": las armas, las finanzas, el consejo. Cada uno de los diez *libros* se divide en *artículos*, subdivididos, a su vez, en *proposiciones* que se siguen unas de otras. Hasta tal punto que la tabla de materias encierra, "como en un discurso seguido", el análisis razonado de la obra.

Exteriormente, todas las proposiciones, todas las pruebas, todos los ejemplos están sacados de los libros santos. Los textos sagrados—escribía en 1875 un piadoso comentador—se presentan bajo la pluma de Bossuet "con tanto orden, se siguen en la trama del discurso con tan maravillosa conexión, que parecen hechos para servirse mutuamente de soporte y de apoyo". Esa es la originalidad de la obra. El arte con que Bossuet, según su propia expresión, *maneja las Escrituras* es sorprendente.

Pero si se rompe esta corteza y se penetra en el interior, pronto se echa de ver que el autor bebe también en otras fuentes que no son los libros santos y que ha meditado en otra historia distinta de la del pequeño pueblo judío. Bossuet, para escribir su obra, se familiarizó con la *Política* de Aristóteles y también—y sabemos que no hay que sorprenderse demasiado de ello—con la obra de Hobbes. El *De Cive* y el *Leviathan* se encontraban en su biblioteca—nos dice Rébelliau—"en varias ediciones". La originalidad y el vigor de los argumentos con que el inglés impío había sabido apuntalar el poder absoluto labraron, como

una cortante reja de arado, todo el pensamiento judeocristiano de Bossuet. Tanto más, cuanto que Bossuet, a quien, siendo niño, su bisabuelo y su abuelo le habían descrito los furores de la Liga y quien, en su juventud, había conocido la Fronda por sí mismo, experimentaba el mismo horror radical a las disensiones civiles que el que había dominado a Hobbes.

Y, so color de Israel o de Judá, la historia atormentada de Francia, aquellas convulsiones a las que el orden de Luis XIV puso término definitivamente, no dejan de estar presentes a los ojos del ilustre preceptor. Los beneficios que el pueblo judío debió a Josué, David o Salomón, ¿eran mayores que los que Francia debía a Luis XIV, hacia quien el corazón fiel de Bossuet vibra de admiración agradecida y de viril ternura? Estos sentimientos, este fervor, enmascarados por la fría presentación didáctica; estas preocupaciones tan actuales, detrás de una decoración majestuosamente inactual; todo esto es lo que constituye—en detrimento, por lo demás, de la unidad y de la perfección intelectuales de la obra—el verdadero valor de la *Política*, "sacada de las propias palabras de la Santa Escritura".

* * *

Inclinémonos, pues, con más aplicación que monseñor el Delfín ("hay que sufrir mucho—escribía Bossuet en 1677—con un espíritu tan inaplicado") sobre este manual del monarca absoluto de derecho divino, príncipe según la Iglesia, no según Maquiavelo.

"LIBRO PRIMERO: *De los principios de la sociedad entre los hombres.*—ARTÍCULO PRIMERO: *El hombre está hecho para vivir en sociedad.* Primera proposición: *Los hombres no tienen sino un mismo fin y un mismo objeto, que es Dios:* "Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Dios. Tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza." (Cita del *Deuteronomio,* último de los cinco libros del *Pentateuco* o libros de Moisés.)

Estamos, al parecer, sumergidos en el Antiguo Testamento. Pero el título del artículo primero: "El hombre está hecho para vivir en sociedad", nos trae el eco directo de Aristóteles. Dios ha creado a los hombres naturalmente sociables; ellos deben amarse los unos a los otros por el amor de Dios; son todos hermanos; los une el mismo interés: "Ved cómo las fuerzas se multiplican por la sociedad y el socorro mutuo."

Ahora bien: se sabe que Hobbes veía en la afirmación de Aristóteles sobre el hombre "hecho para vivir en sociedad" una estupidez. El hom-

bre era, para el autor del *Leviathan,* naturalmente intratable e insociable. ¿Eligió, pues, Bossuet, contra la tesis de Hobbes, la de Aristóteles? No, sino que, partiendo de Aristóteles, va, por el camino del pecado original, a desembocar en Hobbes y en los hombres, "naturalmente lobos unos para otros", y después, desde allí, en la necesidad del gobierno. En efecto, nos dice, la sociedad humana, establecida con tantos "lazos sagrados", ha sido violada y destruída por las pasiones. La división, que fué introducida al principio (Abel matado por Caín) en la familia del primer hombre para castigarle de haberse separado de Dios, ganó al género humano. Toda confianza, toda seguridad, desaparecieron de los hombres, dominados por sus pasiones y por los intereses diversos que de ellas nacían. Se hicieron intratables, "incompatibles por sus diferentes humores", insociables. Desde entonces ya no podían estar unidos, a menos de someterse todos juntos a un mismo gobierno "que los regulase a todos". Sólo la autoridad de este gobierno estaba en condiciones de hacer renunciar a cada particular al "derecho primitivo de la naturaleza" a ocupar por la fuerza lo que le conviniese. Así se fundó el derecho de propiedad. "Y, en general, todo derecho debe venir de la autoridad pública, sin que esté permitido invadir nada ni atentar por la fuerza contra nada." Cada particular, por lo demás, "gana con ello", encontrando en la persona del soberano más fuerza que a la que había renunciado en su provecho: "Toda la fuerza de la nación reunida para socorrerle."

¿Hay nada que resuma más enérgicamente el pensamiento de Hobbes que la antítesis establecida por Bossuet en las frases siguientes, entre la anarquía y la autoridad? "*Donde todo el mundo puede hacer lo que quiere, nadie puede hacer lo que quiere; donde no hay dueño, todo el mundo es dueño; donde todo el mundo es dueño, todo el mundo es esclavo.*" Tal es la anarquía. Comparemos con la autoridad: "Al mandato de Saúl y del poder legítimo, todo Israel salió como un solo hombre Eran cuarenta mil hombres y toda esta muchedumbre era como uno solo. He aquí cuál es la unidad de un pueblo cuando cada uno, renunciando a su voluntad, la transporta y la reúne a la del príncipe."

Por lo demás, habiendo tomado de Hobbes lo que ha de menester, Bossuet deja el resto, especialmente "el contrato", con el individualismo filosófico que implica. Sólo más tarde (1690), en la *Quinta advertencia a los protestantes,* para responder al pastor Jurieu, se creerá obligado el gran obispo a refutar—y lo hará con un magnífico vigor dialéctico, inspirado todo en los argumentos de Hobbes—la tesis del contrato recíproco entre súbditos y soberano. En su *Política* sortea el tema, se mues-

tra evasivo (¿para qué embrollar a su regio alumno con inútiles sutilezas?). Para explicar el paso del estado de naturaleza—naturaleza caída, desde el pecado de Adán—al estado de sociedad, le parece suficiente la explicación utilitaria, fundada sobre el interés de los hombres en darse un amo para vivir en paz. Ella satisface su robusto buen sentido. Agréguese a esto que, según la Escritura, Dios ha sido verdadera y visiblemente rey al comienzo del mundo; luego, que "la primera idea de mando y de autoridad humana les vino a los hombres de la autoridad paternal"; por último, que se establecieron reyes muy pronto, ya por el consentimiento (global) de los pueblos, ya por el derecho de conquista legítimado por posesión pacífica; agréguese todo esto, y la *Política* habrá dicho bastante sobre la espinosa y peligrosa cuestión del origen del poder.

* * *

Desde Herodoto, Platón y Aristóteles, la comparación entre las formas de gobierno era la cuestión más clásica de la literatura política. Monarquía, aristocracia, democracia, ¿cuál de estas tres formas era la mejor? Bossuet responde con esta afirmación rotunda, que es el título mismo del segundo libro de la *Política:* "De la autoridad: *que la real y hereditaria es la más propia para el gobierno.*" Más adelante, en el curso del mismo libro, precisa: "*Sobre todo cuando va de varón a varón y de primogénito a primogénito.*"

Ciertamente, el preceptor del heredero de Luis XIV apenas si podía, en un manual redactado para su alumno, expresarse de otra manera. Pero estemos seguros de que ninguna afirmación costaba menos a Bossuet y que expresaba en ella su profunda certidumbre personal, tranquila certidumbre, en la que comulgaban su inteligencia y su corazón.

> *La monarquía es la forma de gobierno más común, la más antigua y también la más natural.* El pueblo de Israel se redujo a ella por sí mismo, como siendo el gobierno universalmente aceptado... Todo el mundo comienza, pues, por monarquías, y casi todo el mundo se mantiene en ellas como en el estado más natural. Así, hemos visto que tiene su fundamento y su modelo en el imperio paterno, es decir, en la naturaleza misma. *Los hombres nacen todos súbditos,* y el imperio paterno, que los acostumbra a obedecer, los acostumbra también a no tener más que un jefe... Nunca se está tan unido como bajo un solo jefe; nunca, tampoco, se es más fuerte, porque todo se hace con emulación.

No hay división, que es el mal más esencial de los estados, la causa más segura de su ruina, sino fuerza y duración. Tal gobierno se perpetúa, en efecto, por las mismas causas "que perpetúan el género humano"

El primogénito sucede al padre: ¿hay algo más natural y, por tanto, más durable y, por tanto, mejor? "Nada de intrigas ni de cábalas en un Estado para procurarse un rey; la naturaleza misma hace uno; la muerte, decimos, se lleva al vivo, y el rey no muere nunca... A una cosa tan necesaria como el gobierno entre los hombres hay que darle los principios más fáciles y el orden *que mejor se desenvuelva por sí mismo.*" Que las mujeres, cuyo sexo ha "nacido para obedecer" y que se dan "un dueño al casarse", sean excluídas de la sucesión al trono, ¿no es también lo más natural, lo mejor?

Un gobierno semejante interesa directamente a sus jefes en la conservación del Estado. "El príncipe que trabaja para su Estado, trabaja para sus hijos; y el amor que tiene hacia su reino, confundido con el que tiene hacia su familia, le resulta natural." Este argumento clásico en favor de la Monarquía estaba, como se sabe, ya en Hobbes. Y Luis XIV, en sus *Memorias,* lo empleaba también, casi en los mismos términos. En fin, tal gobierno, que goza de duración gracias a la herencia, acrece la dignidad de las casas reales y la adhesión de los pueblos hacia ellas. "La envidia que se tiene naturalmente de los que están por encima de uno se convierte aquí en amor y respeto; hasta los grandes obedecen sin repugnancia a una casa que siempre ha mandado."

Es la misma Escritura, según las hábiles citas de Bossuet, la que prescribió al pueblo de Dios la Monarquía, regulada según se acaba de decir. Ahora bien: en Francia la sucesión monárquica obedece a las mismas máximas. "Así, Francia... puede vanagloriarse de tener la mejor constitución de Estado posible y la más conforme a la que el mismo Dios estableció. Lo que muestra, al mismo tiempo, la sabiduría de nuestros antepasados y la protección particular de Dios a este reino."

Al leer esta cálida apología de la Monarquía, una pregunta sube a los labios del católico escrupuloso: a los ojos de la Iglesia, el poder, ya sea monárquico, aristocrático o democrático, ¿no procede siempre de Dios? *Omnis potestas a Deo,* enseñaba San Pablo. Tranquilícese, en este punto, el católico escrupuloso sobre la ortodoxia de Bossuet. Este, por fuerte que lata su corazón en favor de la Monarquía de Luis XIV, tiene cuidado de no olvidar, ni aun *ad usum Delphine,* la doctrina indisputada. Lo dice expresamente: "No hemos olvidado, sin embargo, que aparecen en la antigüedad otras formas de gobierno sobre las cuales Dios no ha prescrito nada al género humano; de modo que *cada pueblo debe acatar, como un orden divino, el gobierno establecido en su país,* porque Dios es un Dios de paz y quiere la tranquilidad de las cosas humanas." Todos los gobiernos legítimos los toma Dios bajo su protec-

ción, cualquiera que sea su forma. Posición estrictamente ortodoxa, al mismo tiempo que resueltamente conservadora: respeto al orden establecido, que se supone legítimo mientras no se demuestre lo contrario.

¡Dichoso Bossuet, a quien la Providencia hizo nacer súbdito de una monarquía hereditaria, y de la más hermosa, de la mejor constituída que bajo el cielo existió, de la más visiblemente conforme a la voluntad de Dios! Nada obliga al autor de la *Política* a retener mucho tiempo a su alumno en estas formas de gobierno no monárquicas, hacia las cuales siente, en el fondo, un tranquilo desdén, y a cuyos súbditos sinceramente compadece, por estar entregados a las divisiones, a la inestabilidad de las intrigas y las revoluciones. Por el contrario, al escribir en una monarquía "y para un príncipe a quien corresponde la sucesión de tan gran reino", todo le obliga a encontrar, a partir de este momento, en los libros siguientes, "todas las instrucciones que hemos de sacar de la Escritura para el género de gobierno en que vivimos...".

Y Bossuet consagra los libros tercero, cuarto y quinto al estudio de la naturaleza y de las propiedades de la autoridad real, o, dicho de otro modo, a sus *caracteres,* en tanto que en el sexto, último de los dedicados a instruir al Delfín, desarrolla "los deberes de los súbditos hacia el príncipe, establecidos por la doctrina precedente".

* * *

¿Cuáles son los caracteres de la Monarquía?

La Monarquía es *sagrada.* Los príncipes obran como ministros de Dios y como sus lugartenientes en la tierra. Atentar contra ellos es un sacrilegio: su persona es sagrada por serlo su cargo. "El título de cristo se da a los reyes; los vemos llamados los cristos *o los* ungidos del Señor." Ungidos: que han recibido la unción sagrada. Pero, aun "sin la aplicación exterior de esta unción, son sagrados por su cargo, por ser los representantes de la majestad divina, diputados por la Providencia para la ejecución de sus designios". Detentan lo que Tertuliano llama la *segunda majestad,* que no es más que una derivación de la primera, de la de Dios. Por eso, el obedecerles es obligación de conciencia. Sin duda, ellos, por su parte, deben respetar su propio poder, del cual Dios, que se lo dió, les pedirá cuentas; no deben emplearlo más que en el bien público. Pero, aun cuando no lo hiciesen, hay que respetar en ellos su cargo y su ministerio. Hay que obedecer, inclusive, a los príncipes "importunos e injustos", y hasta a los príncipes paganos, como lo hacían los primeros cristianos, que veían en los emperadores romanos "la elección y el juicio de Dios, que les dió el mando sobre todos los pueblos".

Napoleón alabará un día a Bossuet, como a Corneille; verá en ellos dos modelos de educadores políticos, porque entran "a velas desplegadas de obediencia en el orden establecido de su tiempo". Parece, en efecto, que Bossuet, en lo que precede, refuerza la obediencia (sin condición) al príncipe con todo el prestigio cegador del derecho divino. Pero entonces se plantea nuevamente la cuestión de la ortodoxia del gran obispo galicano. Sí, el poder establecido viene siempre de Dios, *a Deo*, pero la Iglesia no había enseñado nunca la transmisión *directa* del poder a la persona de un rey, objeto *directo* de la designación divina. *A Deo*, de Dios, pero por intermedio del pueblo, *per populum*, había precisado Santo Tomás de Aquino, y ésta era la doctrina tradicional de la Iglesia. El derecho divino que excluía la mediación del pueblo era una doctrina monárquica y galicana. Que Luis XIV estuviese imbuído de ella, que en sus *Memorias* la enseñase a su hijo, era normal. ¡Pero Bossuet!

No se puede afirmar que la enseñase a su alumno. La *Política*, por su objeto mismo, pedagógico, no es, no podía ser una exposición de sutilezas teológico-políticas. Lo que se puede afirmar es que el autor, tan firme, tan inatacable (ya se vió anteriormente) en la cuestión del origen del poder, lo es menos en la cuestión de su transmisión. No pone los puntos sobre las íes, esquiva las precisiones con la brillantez de las fórmulas. "Hay que reconocerlo—escribe con mesura G. Lacour-Gayet—: Bossuet, colocado entre la doctrina tradicional de la Iglesia, que reconoce el derecho popular, y la doctrina galicana, dominante entonces entre nosotros, que debía derivar directamente de Dios, sin interemdiarios, el poder de los reyes... no ha zanjado, con la precisión y el vigor ordinarios de su genio, la cuestión de la transmisión del poder."

La Monarquía es *absoluta*. Bossuet entiende el término como Hobbes. Los títulos de sus proposiciones lo muestran suficientemente. *El príncipe no debe dar cuenta a nadie de lo que ordena:* "Sin esta autoridad absoluta no puede ni hacer el bien, ni reprimir el mal; su poder debe ser tal que nadie pueda esperar escapar a él." *Cuando el príncipe ha juzgado, no hay otro juicio:* "El príncipe se puede corregir a sí mismo cuando conoce que ha obrado mal, pero contra su autoridad no puede haber otro remedio que su autoridad." *No hay fuerza coactiva contra el príncipe:*

> Se llama fuerza coactiva a un poder para obligar y para ejecutar lo que ha sido ordenado legítimamente. Sólo al príncipe le pertenece el mandato legítimo; sólo a él le pertenece, también, la fuerza coactiva... En un Estado nadie debe estar armado más que el príncipe; de otro modo, todo cae en confusión, y el Estado, en la anarquía. Quien se da un príncipe soberano pone en su

mano, al mismo tiempo, la soberana autoridad de juzgar y todas las fuerzas del Estado... Poner la fuerza en otro sitio es dividir el Estado; es arruinar la paz pública; es hacer dos amos contra este oráculo del Evangelio: nadie puede servir a dos amos.

Y si se puede decir, como lo hace Bossuet, que *los reyes no están por eso exentos de las leyes,* sólo es en el sentido, muy restringido y bastante platónico, de que están sometidos como los demás a la "equidad" de las leyes, a su contenido de justicia y de derecho natural, puesto que deben ser justos y dar al pueblo "el ejemplo de guardar la justicia", pero no están sometidos a los "castigos" de las leyes, "o, como habla la teología, están sometidos a las leyes, no en cuanto a la potencia coactiva, sino en cuanto a la potencia directiva". Porque *la autoridad real debe ser invencible,* bastión del reposo público que nada pueda forzar. "Si hay en un Estado alguna autoridad capaz de detener el curso del poder público y de entorpecerlo en su ejercicio, nadie está en seguridad." ¡Hobbes, Hobbes, siempre Hobbes y su pensamiento radical!

¡Qué poder el de semejante príncipe, independiente de cualquier otro poder sobre la tierra! ¡A qué tentación expone a quien lo detenta! ¡Cuántas probabilidades de abuso, de exceso, de arbitrariedad, encierra el término *absoluto!* ¡No!, dice Bossuet, levantándose contra aquellos que, para hacer este término "odioso e insoportable", afectan confundir gobierno absoluto con gobierno arbitrario. El absolutismo tiene un contrapeso, el único "contrapeso verdadero del poder": *el temor de Dios.* "El príncipe lo teme tanto más cuanto que no debe temer más que a él."

La Monarquía es *paternal.* Ocasión para el gran preceptor de desarrollar sobre este tema patético todas las vulgaridades de la época (cada época tiene las suyas y las cree originales). Los reyes ocupan el lugar de Dios, padre del género humano. "Se hizo a los reyes según el modelo de los padres..., el nombre de rey es un nombre de padre." (En sus *Memorias,* Luis XIV escribía: "Si el nombre de dueño nos pertenece por el derecho de nuestro nacimiento, el nombre de padre debe ser el objeto más dulce de nuestra ambición.") El padre es bueno. La bondad es también el carácter más natural de los reyes. Como el padre, que vive para sus hijos, el rey "no ha nacido para sí mismo, sino para el público". Es el mal príncipe, el "tirano", el que sólo piensa en sí mismo y no en el rebaño ("Aristóteles lo dijo, pero el Espíritu Santo lo pronunció con más fuerza"). El padre es humano, dulce, afable. Igualmente, el gobierno, por su naturaleza, "es dulce". Firme, pero dulce: no seáis —dice el *Eclesiastés*—"como un león en vuestra casa, oprimiendo a vuestros súbditos y criados". En fin, como los padres, los reyes "están

hechos para ser amados". Esto le parecería la suprema trivialidad a un discípulo de Maquiavelo, y haría brotar el sarcasmo en sus labios, si no fuese por el acento tan sincero, tan intenso, con que Bossuet traduce aquí sus sentimientos de amor, y los de los franceses de entonces, hacia su rey: "Es un encanto para los pueblos la vista del príncipe, y nada es más fácil para éste que hacerse amar con pasión."

La Monarquía está *sometida a la razón.* Todo un libro de la *Política,* el quinto, está consagrado a este último carácter. Nos bastará con espigar sus principales proposiciones. "El gobierno es una obra de razón y de inteligencia." Saber la ley, los negocios; conocer las ocasiones y los tiempos; conocer a los hombres (comenzando por uno mismo); saber hablar y callarse, escuchar, informarse y elegir consejo; esto es lo que se pide al príncipe "razonable". Y, por añadidura, acostumbrarse a resolver por sí mismo:

> Escuchad, pues, a vuestros amigos y consejeros, pero no os abandonéis a ellos. El consejo del *Eclesiastés* es admirable: apartaos de vuestros enemigos; guardaos de vuestros amigos. Guardaos de que no se engañen. Guardaos de que no os engañen... No está dado a los hombres encontrar la seguridad completa en sus consejos y en sus asuntos. Después de haber considerado *razonablemente* las cosas, es menester tomar el mejor partido y abandonar lo demás a la Providencia.

* * *

La concepción del siglo XVII francés, cristiano y monárquico, no era la de una distribución de derechos, sino la de una jerarquía de deberes, que se remontaba desde los súbditos hasta Dios, pasando por el soberano. En los cinco libros que hemos visto, Bossuet había dado una "primera idea" de los deberes del príncipe. Se reserva el volver sobre ello, el "descender al detalle". Pero, por el momento—estamos en 1679—, el tiempo apremia, la educación del Delfín va a terminarse. El heredero del trono tiene necesidad de ideas firmes sobre los *deberes de los súbditos hacia el príncipe.* De ahí el sexto libro.

Estos deberes se siguen, naturalmente, de la doctrina precedente". Puesto que la razón que conduce el Estado reside en el príncipe, puesto que todo el Estado está en su persona, es menester servir al Estado tal y como el príncipe lo entiende. Servicio del uno y servicio del otro son "cosas inseparables", que sólo los enemigos públicos podrían pretender separar. "El príncipe ve desde más lejos y desde más arriba: debe creerse que ve mejor; hay que obedecer sin murmurar, puesto que el murmullo es una disposición a la sedición."

Hay una sola excepción a la obediencia completa debida al príncipe: *cuando ordena contra Dios.* Entonces, pero solamente entonces, se aplica la palabra apostólica: que hay que obedecer a Dios "más bien que a los hombres". Palabra que, recuérdese, molestaba al autoritario Hobbes. Pero todo cristiano, sea de cualquier profesión y sean cuales fueren sus preferencias políticas, está obligado a mantenerse firme en esta excepción. Bossuet se mantiene firme en ella, pero debilita su alcance cuando afirma, también, que nada, "ningún pretexto", ninguna causa, "sea la que fuere", puede alterar la obediencia al príncipe; que "el carácter real es santo y sagrado, aun en los príncipes infieles" (lo cual ya había profesado antes); que "la impiedad declarada, y hasta la persecución, no eximen a los súbditos de este deber de obediencia; que "*los súbditos no deben oponer a la violencia de los príncipes más que exhortaciones respetuosas, sin sedición y sin murmullos, y oraciones para su conversión*".

* * *

Esto es todo lo esencial, sobre muy poco más o menos, de lo que tenía que enseñar el preceptor real. Sin embargo, quedan cuatro libros, compuestos más tarde por Bossuet, en las condiciones que se sabe. Su interés es mucho menor. Es verdad que sin ellos el tratado o manual de política estaría, según el gusto de la época, incompleto: faltaría en él una exposición detallada de los "deberes particulares de la realeza", especialmente frente a la religión y a la justicia, así como el estudio de los medios del poder, llamados en lenguaje religioso los "socorros" de la realeza.

Religión.—No hay Estado, no hay autoridad pública, sin religión, aunque sea falsa; una religión falsa tiene, a pesar de todo, de bueno y de verdadero que hace "reconocer alguna divinidad, a la cual las cosas humanas están sometidas". Pero sólo la verdad, "madre de la paz", confiere a un Estado una perfecta solidez. Y el príncipe, ministro de Dios, al mismo tiempo que protector del reposo público, tiene el deber de emplear su autoridad en destruir las falsas religiones en su Estado. "Los que no quieren sufrir que el príncipe use de rigor en materia de religión, alegando que la religión debe ser libre, están en un error impío... *Sin embargo, sólo en caso extremo hay que acudir a los rigores, sobre todo a los últimos.*" (Frases de un sentido grave, si fueron escritas, como es probable, después de la revocación del Edicto de Nantes.)

Justicia.—Establecida sobre la religión, es lo opuesto a lo arbitrario. *Bajo un Dios justo no hay poder puramente arbitrario,* no hay poder exento de toda la ley natural, "divina o humana". Bossuet lo repetirá:

gobierno *absoluto,* es decir, independiente de toda autoridad humana, "donde no hay poder alguno capaz de forzar al soberano", no es gobierno *arbitrario,* "forma... bárbara y odiosa". Gobierno absoluto es gobierno legítimo, donde las personas son libres bajo la autoridad pública, donde es inviolable la propiedad de los bienes poseídos conforme a la ley. Es en el gobierno arbitrario donde no hay personas libres; donde no se posee "nada en propiedad"; donde todo el fondo pertenece al príncipe; donde el príncipe tiene derecho a disponer a su antojo de la vida de sus súbditos, "como se haría con esclavos", y de sus bienes. Lo que Dios castigó con tanto rigor en Acab, rey de Israel, y en su mujer, Jezabel, asesinos de Naboth para apoderarse de su viña, fué "la voluntad depravada de disponer a su antojo, independientemente de la ley de Dios, que era también la del reino, de los bienes, del honor, de la vida de un súbdito".

Vemos cómo, sobre la grave cuestión de la propiedad, Bossuet cesa de seguir a Hobbes y, en cambio, se encuentra, a más de un siglo de distancia, con el viejo Bodin y su Monarquía *real* o *legítima.*

¿Se atenía mucho el autor de la *Política* a sus libros noveno y décimo sobre los socorros de la realeza: "las armas, las riquezas o finanzas, los consejos"? Lo parece. En nuestros días, sin embargo, vemos en ellos mucho fárrago. Las armas son, para Bossuet, materia de máximas morales y políticas sobre la guerra justa e injusta, sobre las cualidades de los jefes y soldados. Destaquemos este consejo, que tiene el sello de Maquiavelo: "Sea cualquiera la paz de que se disfrute, estando siempre rodeado de vecinos envidiosos, es menester no olvidar nunca por completo la guerra, que llega de repente. Mientras se os deja en reposo, aprovechad el tiempo para fortificaros en el interior" (Vauban proveyó a ello infatigablemente). Retengamos, de las consideraciones sobre las riquezas o finanzas, que *el príncipe debe moderar los impuestos y no abrumar al pueblo,* con una sabrosa cita de Salomón en su apoyo verdaderamente sabia:

> Quien oprime demasiado la teta para sacar de ella leche, calentándola y atormentándola, saca manteca; quien se suena demasiado fuertemente, se hace sangre; quien oprime demasiado a los hombres, excita revueltas y sediciones.

* * *

Hay en la *Política,* al final del libro quinto, el penúltimo de los destinados al Delfín y terminados en 1679, un capítulo, el más bello, sin duda, de toda la obra, titulado: ... *de la majestad y de sus acompaña-*

mientos. Conclusión de los libros precedentes consagrados a los caracteres de la realeza, este capítulo traduce con magnificencia la impresión que daba entonces a los contemporáneos la Monarquía de Luis XIV. Estamos, no lo olvidemos, en el apogeo del reinado: 1679 es el año de la paz de Nimega.

> Considerad al príncipe en su gabinete. De allí parten las órdenes que hacen marchar concertadamente a los magistrados y a los capitanes, a los ciudadanos y a los soldados, a las provincias y a los ejércitos de mar y tierra. Es la imagen de Dios, que, sentado en su trono en lo más alto de los cielos, hace marchar a toda la naturaleza... En fin, reunid las cosas tan grandes y augustas que hemos dicho sobre la autoridad real. *Ved un pueblo inmenso reunido en una sola persona; ved este poder sagrado, paternal y absoluto; ved la razón secreta que gobierna todo el cuerpo del Estado, encerrada en una sola cabeza:* estáis viendo la imagen de Dios en los reyes y tenéis la idea de la majestad real.

Pero el obispo de Cristo se apresura a recordar a estos reyes, cargados de tanto poder, aureolados de tanta majestad, su condición humana y la cuenta abrumadora que deberán rendir al Todopoderoso:

> Lo he dicho: sois dioses, es decir, tenéis en vuestra autoridad, lleváis sobre vuestra frente un carácter divino... Pero—¡oh, dioses de carne y de sangre; oh, dioses de fango y de polvo!—morís como los hombres... La grandeza separa a los hombres por poco tiempo; una caída común los iguala, al fin, a todos. ¡Oh, reyes!, ejerced, pues, audazmente vuestro poder, puesto que es divino y saludable para el género humano; pero ejercedlo con humildad. A pesar de él, sois débiles; a pesar de él, sois mortales; a pesar de él, sois pecadores, y él *os carga ante Dios con una pesada cuenta.*

¡Nobles, solemnes ropajes oratorios, muy dignos del absolutismo estilo Luis XIV, llegado a su plena expansión, a su punto de perfección!

¡Pero peligroso punto de perfección! Los poetas han cantado la debilidad de los apogeos. Todo lo que llega a madurez, todo lo que se realiza, pronto se pudre. Los hermosos días de los reyes absolutos están contados para lo sucesivo. Lo que fué tan célebre, tan admirado por espíritus de primer rango, suscitará muy pronto los más violentos odios; cesará, inclusive, un día de ser comprendido. Con los años 1680 va a comenzar el asalto sistemático de los pensadores contra el absolutismo. Desencadenado por Inglaterra y por el protestantismo en peligro, tomará un aspecto multiforme en Francia, desde la Regencia hasta la víspera misma de la Revolución. Cuatro nombres principales, como se sabe, a los cuales corresponden obras memorables, jalonan este recorrido histórico, a lo largo de todo un siglo: Locke, Montesquieu, Rousseau, Sieyès.

SEGUNDA PARTE

EL ASALTO CONTRA EL ABSOLUTISMO

La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire: es una revolución.

(PAUL HAZARD: *La crisis de la conciencia europea.)*

CAPÍTULO PRIMERO

EL «ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL», DE JOHN LOCKE

(1690)

> Nunca hubo, quizá, un espíritu más sabio... que monsieur Locke.
>
> (VOLTAIRE.)

Inglaterra, que, en medio del siglo XVII, había dado a la literatura política el *Leviathan*, la muy grande obra del individualista autoritario que fué Thomas Hobbes, le da ahora, al final del mismo siglo, el *Ensayo sobre el gobierno civil,* debido a John Locke, individualista liberal. Hay, comenzando por el *Leviathan,* obras políticas más potentes que el *Ensayo,* pero apenas hay una cuya influencia haya sido tan profunda y tan durable sobre el pensamiento político. La obra de Locke le da al absolutismo los primeros golpes serios, si no los más furiosos, correspondiendo el mérito de estos últimos al pastor francés Jurieu en sus *Cartas pastorales,* refutadas por Bossuet. Estos golpes comienzan a estremecer el edificio absolutista, a abrir en él amplias fisuras, que vendrán a ensanchar los demoledores del siglo siguiente.

* * *

Locke había nacido en 1632, cincuenta años después que Hobbes, y, como él mismo escribe, apenas había tomado conciencia de su existencia en el mundo cuando se encontró metido en una tempestad que debía durar hasta 1660, fecha de la restauración de los Estuardos (para recomenzar después, por lo demás). El padre de Locke, notario, puritano ferviente, tomó, a título de tal, el partido del Parlamento durante la guerra civil y combatió como capitán de caballería. Locke, alumno del colegio de Westminster y después estudiante en Oxford, creció en medio de la extraordinaria fermentación intelectual, a la vez religiosa, filosófica y política, de las universidades inglesas de la época. Lleno de entusiasmo, al principio, por Cromwell y los puritanos, acabó por ser rebasado, como lo había sido Hobbes, por las querellas de las sectas. En 1660

saluda con alivio la restauración de Carlos II Estuardo. Cree entonces que, al fin, la tempestad ha terminado de veras.

Hombre de estudio, de salud delicada, débil del pecho, sufriendo de un asma al que el aire de Londres no favorecía nada, Locke estaba visiblemente hecho para la vida contemplativa. La filosofía le atraía, sobre todo desde que había leído a Descartes ("porque encontraba que escribía con mucha claridad"). Sin embargo, al final fué la medicina su profesión: ésta le permitía servir a la Humanidad, al mismo tiempo que se dedicaba a investigaciones científicas y, más ampliamente, intelectuales. La medicina, por medio de largos y curiosos rodeos, debía permitir a Locke realizar su verdadera vocación, la de pensador y hombre de letras, destinado a llegar a ser ilustre entre los ilustres. He aquí cómo ocurrió esto:

Como médico, conoció a lord Ashley, muy pronto conde de Shaftesbury, uno de los hombres políticos más atrayentes y engañosos de la Restauración. Este apreció al médico filósofo e hizo de él su hombre de confianza. A los treinta y cinco años, en 1667, Locke se encontró de este modo situado en la escuela de los hechos y de los hombres, arrojado en la política compleja de un período decisivo de la historia inglesa. Carlos II, el antiguo alumno de Hobbes, acabó por enemistarse—después de algunos años de buena armonía—con el Parlamento. La lucha entre los *tories*, partidarios de la extensión de la prerrogativa regia, y los *whigs*, adversarios de esta extensión, comenzó a enconarse. Shaftesbury rompió con Carlos II, de quien había sido consejero omnipotente, y se convirtió en uno de los principales jefes *whigs*, con Locke a la zaga. Entre 1672 y 1680 la atmósfera inglesa estuvo cargada de complots, reales o presumidos: complots protestantes atribuídos a los *whigs*, complots papistas atribuídos a los jesuítas, al Papa y al rey de Francia. Shaftesbury, en su encarnizada lucha con el rey, fué vencido. Acusado de conspiración, compareció en juicio y fué absuelto, pero tuvo que desterrarse a Holanda, donde murió en 1683. El mismo año, Locke, por prudencia, tomaba también el camino de Holanda; iba a pasar en este país, hospitalario para los perseguidores, cinco años, que fueron decisivos para su formación de filósofo político y de filósofo sin más.

El calvinismo europeo parecía entonces en peligro de muerte. La revocación del Edicto de Nantes en 1685 daba la señal de la cruel persecución de los protestantes franceses y de su éxodo, que iba a estar tan cargado de consecuencias para la monarquía absoluta. En 1685, también, moría Carlos II; su hermano y sucesor Jacobo II se declaraba abiertamente católico, desafiando los sentimientos más poderosos de la

mayoría del pueblo inglés. Locke, colocado en el centro de un calvinismo en cierto modo replegado tras la frágil y suprema muralla de la pequeña Holanda, se inflamaba de odio hacia estos tiranos, apoyados en un pretendido derecho divino, cuyo tipo, a sus ojos, era Luis XIV. Rompía para siempre en su corazón con los Estuardos, cómplices del rey de Francia, sospechosos de querer establecer en Inglaterra, para complacerle, la detestada religión romana. En esta disposición de ánimo fué presentado Locke a Guillermo de Orange, yerno de Jacobo II, "apasionadamente holandés y protestante", que encarnaría en lo sucesivo todas las esperanzas del calvinismo europeo contra Luis XIV y el catolicismo.

En noviembre de 1688, Guillermo, llamado por la inmensa mayoría del pueblo inglés y por la misma Iglesia oficial, llevando seiscientos navíos y quince mil soldados, desembarca en las costas de Inglaterra. Por la *libertad*, por la *religión protestante*, por el *Parlamento:* tales son las palabras inscritas en las banderas del príncipe de Orange. No encuentra ninguna resistencia seria. La partida está definitivamente perdida para los Estuardos. Está definitivamente ganada por el Parlamento, que planteará sus condiciones al nuevo rey Guillermo. El protestantismo y el liberalismo *whigs* han prevalecido sobre el catolicismo a lo Bossuet, sobre el absolutismo de derecho divino a lo Luis XIV, sobre la soberanía absoluta y no compartida. ¿Cómo sorprenderse de que Bossuet escriba, en diciembre de 1688, a un abate: "No hago más que gemir por Inglaterra"?

Cuando la princesa Mary, hija del destronado Jacobo II y mujer de Guillermo de Orange, abandona Holanda en febrero de 1689 para reunirse con su marido y para ser coronada al mismo tiempo que él, el barco que la conduce a Inglaterra lleva también a John Locke y su fortuna. Entendemos por su fortuna los manuscritos de las dos obras que le harán célebre: la obra filosófica *Ensayo sobre el entendimiento humano* y la obra política titulada *Ensayo sobre el gobierno civil,* que es el objeto de este capítulo.

* * *

El título exacto del libro es el siguiente: *Segundo tratado del gobierno civil...: Ensayo sobre el verdadero origen, la extensión y el fin del gobierno civil.* Lo de *segundo tratado* se debe a que en un primer tratado (publicado, por lo demás, al mismo tiempo) Locke se había impuesto como tarea refutar los falsos principios de una obra del escritor absolutista sir Robert Filmer, el *Patriarcha,* que hacía reposar el derecho divino de los reyes en los derechos de Adán y de los patriarcas.

debe perjudicar a otro en su vida, en su salud, en su libertad, en su bien." Y, para que nadie intente invadir los derechos de otro, la naturaleza autorizó a todos a proteger y defender al inocente y a reprimir a los que hacen mal: es el derecho natural de *castigar.* Bien entendido, no se trata de algo "absoluto y arbitrario" (se ve cómo para Locke los dos términos son sinónimos); excluye en su ejercicio todos los furores de un corazón irritado y vindicativo; autoriza solamente las penas que la razón tranquila y la pura conciencia dictan y ordenan naturalmente, penas proporcionadas a la falta, que no tienden sino a reparar el daño que ha sido causado y a impedir que ocurra otro semejante en el porvenir. ¿Cómo ha podido confundir Hobbes estado de naturaleza y estado de guerra?

En el número de los derechos que pertenecen a los hombres en ese estado de naturaleza, pintado por un autor lleno de afabilidad, coloca Locke con insistencia la propiedad privada. Sin duda, Dios dió la tierra a los hombres en común; pero la razón, que también les dió, quiere que hagan de la tierra el uso más ventajoso y más cómodo. Esta comodidad exige cierta apropiación individual de los frutos de la tierra, primero, y de la tierra misma, después. Esta apropiación está fundada en el trabajo del hombre y limitada por su capacidad de consumo: "tantas yugadas de tierra como el hombre puede labrar, sembrar y cultivar, y cuyos frutos puede consumir para su mantenimiento, son las que le pertenecen en propiedad". Justificación natural de la propiedad, anterior a toda convención social. La aparición del oro y de la plata cambiará todo esto, permitiendo la acumulación capitalista; pero no estamos todavía en esta etapa; estamos en ese estado de naturaleza idílico, según Locke, en que no puede, al parecer, haber disputas sobre la propiedad de otro, porque cada uno ve, sobre poco más o menos, qué porción de tierra le es necesaria y suficiente.

Pero si el estado de naturaleza no es el infierno de Hobbes, si reinan en él tanta gentileza y benevolencia, comprendemos mal por qué los hombres, gozando de tantas ventajas, se han despojado de ellas voluntariamente. Sí—nos dice en sustancia Locke para responder a la objeción—, los hombres estaban *bien* en el estado de naturaleza, pero se encontraban, no obstante, expuestos a ciertos inconvenientes que, sobre todo, corrían peligro de agravarse; y si prefirieron el estado de sociedad fué para estar *mejor.*

Cada uno, en el estado de naturaleza, es juez de su propia causa; cada uno, igual al otro, es en cierto modo rey; puede verse tentado a observar poco exactamente la equidad, a ser parcial en provecho propio

y en el de sus amigos, por interés, amor propio, debilidad; puede sentirse tentado a castigar por pasión y venganza. He aquí otras tantas graves amenazas para el mantenimiento de la libertad, de la igualdad natural, para el goce pacífico de la propiedad. En suma, el hombre, en ese estado de naturaleza a primera vista idílico, carece: de las leyes establecidas, conocidas, recibidas y aprobadas por consentimiento común; de los jueces reconocidos, imparciales, cuyo fundamento estriba en la resolución de todas las diferencias conforme a esas leyes establecidas; en fin, de un poder coactivo capaz de asegurar la ejecución de los juicios fallados. Ahora bien: todo esto se encuentra en el estado de sociedad y, precisamente, caracteriza a este estado. Para beneficiarse de tales mejoras es para lo que los hombres cambiaron.

> Los hombres—escribe finamente P. Hazard—eran naturalmente libres, pero para afirmar esta libertad eran jueces y partes, y para la defensa, ¿a quién apelar? Los hombres eran naturalmente iguales, pero para mantener esta igualdad contra las usurpaciones posibles, ¿qué recurso tenían? Habrían caído en un perpetuo estado de guerra si no hubiesen delegado sus poderes en un gobierno capaz de salvaguardar la libertad y la igualdad primitivas; no formaban una horda, pero se habrían convertido en una horda si no se hubiesen precavido de ello.

Este cambio de estado—henos aquí en el corazón de la doctrina de Locke—no pudo operarse sino *por consentimiento.* Sólo este consentimiento pudo fundar el cuerpo político.

> Siendo los nombres naturalmente libres, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de este estado y ser sometido al *poder político* de otro sin su propio consentimiento, por el cual puede él convenir con otros hombres juntarse y *unirse en sociedad* para su conservación, para su seguridad mutua, para la tranquilidad de su vida, para gozar pacíficamente de lo que les pertenece en propiedad y para estar más al abrigo de los insultos de quienes pretendiesen perjudicarles y hacerles daño.

Locke insiste, se repite, para que ningún equívoco pueda reinar sobre este punto: "de tal manera que lo que dió nacimiento a una *sociedad política* y la estableció no fué otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres *libres* capaces de ser representados por el mayor número de ellos; y esto, y sólo esto, fué lo que pudo dar comienzo en el mundo a un *gobierno legítimo*".

Esto, *sólo esto,* y no—como enseñaban los absolutistas—el poder paternal, del cual el poder real no habría sido sino la prolongación. No hay ninguna relación entre el poder paternal y el poder político. El niño nace libre, como nace racional, pero no ejercita inmediatamente ni su razón, ni su libertad; el gobierno del padre no tiene otra justificación

que preparar al niño para ejercitar convenientemente, llegado el momento, esta razón y esta libertad, ponerle en estado de dar conscientemente su consentimiento (por lo menos, tácito) a la sociedad política.

Esto, *sólo esto,* el consentimiento, y no la conquista (otra tesis absolutista):

> Algunos tomaron la fuerza de las armas por el *consentimiento del pueblo* y consideraron las *conquistas* como la fuente y origen de los gobiernos. Pero las *conquistas* están lejos de ser el origen y el fundamento de los Estados como lo está la demolición de una casa de ser la verdadera causa de la construcción de otra en el mismo lugar. Es verdad que la destrucción de la forma de un Estado prepara frecuentemente el camino para otra nueva; pero sigue siendo cierto que *sin el consentimiento del pueblo* no se puede erigir jamás ninguna nueva forma de gobierno.

De ahí se sigue que el gobierno *absoluto* no puede ser *legítimo,* no puede ser considerado como un gobierno civil, pues el consentimiento de los hombres en el gobierno absoluto es inconcebible. ¿Cómo puede imaginarse que los hombres quieran colocarse en una situación peor que lo era la del estado de naturaleza y que puedan convenir en que

> Todos, a excepción de uno solo, se someterán exacta y rigurosamente a las leyes, y que este único privilegio retendrá siempre toda la libertad del estado de naturaleza, aumentada por el poder y hecha licenciosa por la impunidad. Esto equivaldría a imaginarse que los hombres son bastante locos para cuidarse mucho de remediar los males que pudiesen causarles fuinas y zorras y para sentirse, en cambio, muy a gusto—y hasta para creer que sería muy dulce para ellos—siendo devorados por leones.
>
> *(Hobbes y su "Leviathan" están aquí visiblemente en el banquillo.)*

¿Se imagina, con los absolutistas, que el poder absoluto *purifica la sangre de los hombres y eleva la naturaleza humana?* ¡Basta, protesta Locke—en quien advertimos una mofa amarga—, haber leído la historia de este siglo o de cualquier otro para estar perfectamente convencido de lo contrario!

¡Cómo ha crecido en violencia el tono! ¿Qué mosca le ha picado aquí a nuestro dulce Locke, a nuestro prudente Locke? Es la mosca Estuardo. Piensa en Carlos II, en Jacobo II, cómplices de Luis XIV, el tirano perseguidor, y hele ahí poniéndose a gritar un poco demasiado fuerte para su débil pecho.

* * *

Admiremos ahora la ingeniosidad con que Locke va a injertar, sobre esta explicación del origen del gobierno civil, la *distinción de los poderes,* distinción que la lucha entre los reyes y el Parlamento había grabado en todos los espíritus ingleses.

El hombre en el estado de naturaleza tiene dos clases de poderes. Al entrar en el estado civil se despoja de ellos en provecho de la sociedad, que los hereda. El hombre tiene el poder de hacer todo lo que juzgue a propósito para su conservación y para la conservación del resto de los hombres; se despoja de él a fin de que este poder sea regulado y administrado por las leyes de la sociedad, "las cuales reducen en varias cosas la libertad que se tiene por las leyes de la naturaleza". El hombre tiene, en segundo lugar, el poder de *castigar* los crímenes cometidos contra las leyes naturales, es decir, el poder de emplear su fuerza natural en hacer ejecutar esta leyes como bien le parezca; se despoja de él para asistir y fortificar el poder ejecutivo de una sociedad política.

Así, la sociedad, heredera de los hombres libres del estado de naturaleza, posee, a su vez, dos poderes esenciales. Uno es el *legislativo,* que regula cómo las fuerzas de un Estado deber ser empleadas para la conservación de la sociedad y de sus miembros. El otro es el *ejecutivo,* que asegura la ejecución de las leyes positivas en el interior. En cuanto al exterior, los tratados, la paz y la guerra constituyen un tercer poder, ligado, por lo demás, normalmente al ejecutivo, y que Locke llama *confederativo.*

El poder legislativo y el poder ejecutivo, en todas las Monarquías moderadas y en todos los gobiernos bien regulados, deben estar en diferentes manos. Hay para ello una primera razón puramente práctica, y es que el poder ejecutivo debe estar siempre dispuesto para hacer ejecutar las leyes; el poder legislativo no tiene necesidad de estar siempre dispuesto, pues no hay lugar para legislar constantemente: "No es siempre necesario hacer leyes, pero siempre lo es hacer ejecutar las que han sido hechas." Una segunda razón, puramente psicológica, se agrega a ésta: la tentación de abusar del poder se apoderaría de aquellos en cuyas manos se reuniesen los dos poderes. La manera deductiva, abundante y clara con que nuestro autor desarrolla esta idea forma un contraste perfecto con la manera elíptica con que Montesquieu tratará más tarde el mismo tema, inspirándose, por lo demás, directamente en Locke.

Estos dos poderes distintos no son iguales entre sí, pues la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es la que establece el poder legislativo, el cual, tanto como las leyes fundamentales de la naturaleza, debe tender a conservar la sociedad. El legislativo es, pues, el *supremo poder; es sagrado*; "no puede ser arrebatado a aquellos a quienes una vez fué confiado". Es el *alma* del cuerpo político, de la que todos los miembros del Estado sacan todo lo que les es necesario para su conservación, su unión, su felicidad. Inevitable supremacía del poder que

hace la ley, y a quien, por la fuerza de las cosas, corresponde la última palabra. Bodin lo había visto cuando, procediendo a la enumeración de los "signos de soberanía", comenzaba por el poder de dar y quebrantar la ley, primer signo y más importante, en el cual todos los demás, finalmente, estaban comprendidos.

El poder ejecutivo es, pues, subordinado; pero guardémonos de ver en él un simple dependiente a las órdenes del legislativo, quien lo confinaría en un cometido subalterno de pura y simple ejecución. El bien de la sociedad exige que se dejen muchas cosas *a la discreción* de aquel que tiene el poder ejecutivo, pues el legislador no puede preverlo todo ni proveer a todo, y hasta hay casos en que una observancia estrecha y rígida de las leyes es capaz de causar "mucho perjuicio".

A la discreción..., ¿qué es esto, sino la *prerrogativa regia*, sobre cuya extensión sangrientos conflictos habían enfrentado a *tories* y a *whigs* desde la Restauración? Peligrosa en manos de los Estuardos, esta discreción deja de serlo en las de Guillermo de Orange, a quien Locke, su amigo personal, no podría decentemente negársela. Sepamos, en efecto, reconocer en esta teoría de los poderes separados, si apartamos el velo de abstracción en que se envuelve (estado de naturaleza, contrato social), la traducción idealizada de la constitución inglesa vista por un *whig*. El legislativo supremo, sagrado, es el Parlamento inglés, al cual los reyes Estuardos habían querido, reincidentes, arrebatar en varias ocasiones el poder que el pueblo le había confiado.

* * *

Pero ¿va a reconstituir Locke en provecho del Parlamento, legislativo supremo, sagrado, ese poder soberano, sin límites humanos, frenado solamente por el poder de Dios, que los absolutistas atribuían al monarca, sagrado también? El absolutismo no habría hecho entonces más que cambiar de manos, el derecho divino de depositario, y la corona, de cabeza.

No ocurre así, pues es aquí donde adquiere todo su alcance la anunciada diferencia entre la teoría de Hobbes y la de Locke, a saber: que los derechos naturales de los hombres, según Locke, no desaparecen a consecuencia del consentimiento en la sociedad, sino que, por el contrario, subsisten. Y subsisten para limitar el poder social y fundar la libertad.

Locke no se cansará de repetirlo: si los hombres salieron del estado de naturaleza, que estaba lejos de ser un infierno, pero que presentaba los inconvenientes que conocemos, fué para estar *mejor;* fué para estar

más seguros de conservar *mejor* sus personas, su libertad, su propiedad, mal garantizadas en el estado de naturaleza. Por eso, el poder de la sociedad, encarnado en el primer jefe por el legislativo, no puede suponerse jamás *que deba extenderse más allá de lo que el bien público exige.* No puede ser "absolutamente arbitrario", en cuanto a la vida y a los bienes del pueblo. ¿Quién, por lo demás, habría podido transferir al legislativo, que no es más que el heredero del poder inicial de cada miembro de la sociedad, un poder arbitrario en cuanto a la vida y en cuanto a la propiedad? Por una parte, nadie en el estado de naturaleza posee tal poder sobre sí mismo, ni sobre otro (afirmación gratuita, postulado indemostrable, conexo con la idea demasiado amable que Locke se forma del estado de naturaleza y de las leyes de naturaleza). Por otra parte, nadie puede conferir a nadie más poder que el que él mismo posee; el legislativo no podría, pues, poseer un poder que no posee ninguno de los que formaron la sociedad. No teniendo como fin más que la conservación, "no podría nunca tener el derecho de destruir, de esclavizar o de empobrecer deliberadamente a ningún súbdito; *las obligaciones de las leyes de naturaleza no cesan en la sociedad, sino que se hacen en ella, inclusive, más fuertes en muchas ocasiones*".

El mismo razonamiento vale, *a fortiori*, para el ejecutivo y su *prerrogativa*, es decir, el margen de poder discrecional que debe serle concedido. Aunque el legislativo sea proclamado supremo y sagrado, no hay entre él y el ejecutivo ninguna diferencia fundamental desde este punto de vista. El pueblo—entendemos por tal el conjunto, la yuxtaposición de los individuos que consintieron en unirse en sociedad—presta su confianza al legislativo, el igual que al ejecutivo, para la realización del bien público; nada menos, pero nada más. El poder es un depósito *(trust, trusteeship)* confiado a los gobernantes en provecho del pueblo. Si los gobernantes, cualesquiera que sean, Parlamento o rey, obran de una manera contraria al fin para el que recibieron autoridad—el bien público—, el pueblo retira su confianza, retira el depósito y recobra su soberanía inicial, para confiarla a quien estima a propósito. En el fondo, aunque Locke evita elaborar aquí una construcción rigurosa, el pueblo guarda siempre una soberanía potencial, en reserva; es él, y no el legislativo, el que detenta el verdadero poder soberano. Hay, por parte suya, depósito y no contrato de *sumisión*. Pero en tanto que las cosas permanecen normales, o, dicho de otro, modo, en tanto que las condiciones del depósito o del *trust* son respetadas, el pueblo abandona al legislativo el ejercicio del poder soberano.

¿Quién juzgará, entre el legislativo y el ejecutivo, si este último ha

hecho buen o mal uso de la prerrogativa? ¿Quién juzgará, entre el legislativo y el pueblo, si el primero intenta esclavizar al segundo? ¿Quién juzgará, quién sancionará la fidelidad de los depositarios del poder, a ellos confiado para el bien público? Es el pueblo, a título de depositante, quien "debe juzgar de esto".

* * *

Así se justifica que, contra la fuerza—tanto del legislativo como del ejecutivo—"que ha perdido la autoridad", el pueblo pueda emplear la fuerza. Hemos llegado a la conclusión de toda la teoría de Locke, al coronamiento de todo su edificio dialéctico: la justificación del *derecho de insurrección*, que el autor del *Ensayo*, en su lenguaje púdico, califica de derecho de apelar al cielo: "El pueblo, en virtud de una ley que precede a todas las leyes positivas de los hombres, y que es predominante..., se ha reservado un derecho que pertenece generalmente a todos los hombres cuando no hay apelación sobre la tierra, a saber: el derecho de examinar si tiene justo motivo para apelar al cielo". La resignación plácida de Bossuet: "*contra la autoridad del soberano no puede haber remedio más que en su autoridad*", no convence a Locke. Y si se objeta que reconocer tal derecho es animar perpetuos desórdenes y exponerse a la anarquía, he aquí la respuesta:

En primer lugar, la inercia natural del pueblo no lo induce a rebelarse más que en último extremo. Además, cuando el fardo del absolutismo se hace demasiado insoportable, no hay ya teoría de la obediencia, por teológicamente insididosa que pueda ser, que se mantenga:

> Elévese a los reyes tanto como se quiera; dénseles todos los títulos magníficos y pomposos que se tiene costumbre de darles; díganse mil bellas cosas de sus personas sagradas; háblese de ellos como de hombres divinos, bajados del cielo y dependientes sólo de Dios: *un pueblo generalmente maltratado* contra todo derecho se cuidará de no dejar pasar una ocasión en la que pueda liberarse de sus miserias y sacudir el pesado yugo que se le ha impuesto con tanta injusticia.

En fin, y sobre todo, el orden, el orden externo, no lo es todo; no se puede pagar a cualquier precio, ni, so pretexto de paz, resignarse a la paz de los cementerios. Aquí la pasión de Locke, su ferviente convicción del buen derecho de los revolucionarios ingleses, su sed de tranquilizar las conciencias religiosas de sus compatriotas, atormentadas por el temor de haber ofendido al cielo al expulsar a Jacobo II, le inspiran la página más elocuente de su libro:

Si las personas prudentes y virtuosas, por amor a la paz, abandonasen y concediesen tranquilamente todas las cosas a quienes quisiesen hacerles violencia, ¡ah, qué clase de paz reinaría en el mundo! ¡Qué clase de paz, la que consistiese únicamente en la violencia y en la rapiña y no pudiese ser mantenida más que a costa de la ventaja de los ladrones y de los que se complacen en la opresión! Esta paz que habría entre los grandes y los pequeños, entre los poderosos y los débiles, sería semejante a la que se pretendiese establecer entre lobos y corderos, cuando los corderos se dejasen derramar y devorar pacíficamente por los lobos. O, si se quiere, consideremos la caverna de Polifemo como un modelo perfecto de semejante paz. Este gobierno, al que Ulises y sus compañeros se encontraban sometidos, era el más agradable del mundo; ellos no tenían otra cosa que hacer en él sino aguantar con sosiego que los devorasen. ¿Y quién duda que Ulises, que era un personaje tan prudente, no predicase entonces la *obediencia pasiva* y no exhortase a una sumisión completa, representando a sus compañeros cuán importante y necesaria es la paz entre los hombres y haciéndoles ver los inconvenientes que podrían sobrevenir si intentaban *resistir* a Polifemo, que los tenía en su poder?

Retengamos esta requisitoria y esta defensa, eternamente válida con respecto al espíritu. Requisitoria contra la obediencia pasiva, tan tranquilizadora para los poderosos. Defensa de lo que, en nuestros días, bajo la ocupación hitleriana, llevó simplemente el nombre de *Resistencia.*

* * *

Tal es la sustancia, el *Ensayo sobre el gobierno civil:* catecismo —protestante—del antiabsolutismo, en que el derecho natural se ensambla hábilmente con la constitución inglesa. En esta fuente límpida y abundante de filosofía política debían beber los publicistas ingleses, americanos, franceses, durante todo el curso del siglo XVIII. El *Ensayo* había planteado, de manera definitiva, las bases de la democracia liberal, de esencia individualista, cuya gran carta la constituirían las Declaraciones de derechos—derechos naturales, inalienables e imprescriptibles— de las colonias americanas insurreccionadas y, después, de la Francia revolucionaria.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano,* del mismo autor, aparecido igualmente en 1690, obra de pura filosofía, que declara la guerra a la metafísica y a sus "novelas", debía, por su parte, marcar "un cambio decisivo, una orientación nueva" (P. Hazard) en el estudio del espíritu humano. El siglo XVIII francés sufriría su imborrable impronta, tomaría en él en gran parte su gusto por la *tabla rasa,* su horror a los prejuicios y a los argumentos de autoridad. Mientras tanto, Locke, cristiano ferviente, pero cristiano latitudinario, en sus *Cartas sobre la tole-*

rancia, anunciaba en una breve frase la laicización del Estado moderno: "*Todo el poder del gobierno civil afecta exclusivamente a los intereses civiles, se limita a las cosas de este mundo y no tiene nada que ver con el otro.*"

En 1704, a los setenta y dos años, moría, pacífico y modesto, Locke, aquel hombre enfermizo, cuyo espíritu, tan claro, tan ingenioso, más claro e ingenioso que profundo y potente, había sabido aportar a un mundo sobrecargado de derecho divino, de teología y de sistemas metafísicos, exactamente el alimento espiritual de que aquel mundo había menester .

CAPÍTULO II

"EL ESPÍRITU DE LAS LEYES", DE MONTESQUIEU
(1748)

> Cuando se hace una estatua, no se puede estar siempre sentado en el mismo lugar; hay que verla por todas partes: de lejos, de cerca, desde arriba, desde abajo, en todos los sentidos.
>
> (MONTESQUIEU: *Cuadernos.)*

En el mes de noviembre de 1784 aparece en Ginebra, donde fué impresa, una obra en dos volúmenes en cuarto, sin nombre de autor, titulada *El espíritu de las leyes*. Todo el mundo nombraba a su autor: Montesquieu, cuyas *Cartas persas* (1721), pecado de juventud, habían tenido bajo la Regencia tanto éxito. Pero ¿qué significaba este título imponente, un poco misterioso y, por tanto, más imponente aún?

EL GRAN DESIGNIO DE MONTESQUIEU

"Al salir del colegio—escribe Montesquieu—se me pusieron en las manos libros de derecho; yo busqué *su espíritu.*"

Espíritu: el diccionario Littré definirá la palabra como sigue: *principios, motivos, impulsos, tendencias, según los cuales se dirige uno.* Apliquemos retrospectivamente esta definición al título de la obra célebre de Montesquieu. ¿Por qué en tal país dado, en un momento dado, sobre tal asunto dado, tal ley y no tal otra? ¿Por qué, siendo todas las demás cosas iguales, tal ley es eficaz y tal otra no lo es? Cuestiones apasionantes para el historiador y para el observador político, más aún que para el jurista. Pero cuestiones que carecen de respuesta si no se admite *que hay*, precisamente, un "espíritu de las leyes"; que el legislador obedece a principios, a motivos, a tendencias directrices, de las que la razón da cuenta; que la inteligencia, en una palabra, es capaz de desenmarañar el caos aparente de las legislaciones que, en el tiempo y en el espacio, han regido o rigen las sociedades.

Un gascón de genio, Miguel de Montaigne, había sentido un placer maligno haciendo desfilar ante el lector, en el capítulo de los *Ensayos* titulado "De la costumbre", la procesión heteróclita de las prescripciones humanas, leyes, usos y abusos, instituciones y costumbres. ¡Qué batiburrillo! ¡Qué historia sin pies ni cabeza—para parafrasear a Shakespeare—, contada por un idiota! Reino de lo arbitrario, del capricho y de la fantasía. Fué otro gascón, de genio igual, pero muy distinto, Montesquieu, quien le dió la réplica después de más de siglo y medio: "*He examinado primero a los hombres*—escribe en su prefacio—, *y he creído que en esta infinita diversidad de leyes y de costumbres no eran conducidos únicamente por sus fantasías.*" Como no son, en la historia, simplemente los juguetes de una sucesión caprichosa de accidentes particulares. Historiador de la grandeza y de la decadencia de Roma, en sus *Consideraciones* (1734), Montesquieu rehusa a la fortuna, tan cara a Maquiavelo, el privilegio de dominar el mundo. Cree comprobar que los romanos habían sido constantemente felices cuando se habían gobernado de acuerdo con cierto plan, y constantemente desgraciados cuando habían seguido otro. Escribe, con un vigor lapidario:

> Hay causas generales, ya morales, ya físicas, que obran en cada Monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan; todos los accidentes están sometidos a estas causas; y si el azar de una batalla, es decir, una causa particular, arruinó a un Estado, había una causa general que hacía que este Estado debiese perecer en una sola batalla; en una palabra, la modalidad principal arrastra consigo todos los accidentes particulares.

Modalidad principal, causas generales, ya morales, ya físicas... Lo que explica racionalmente la historia, lo que la explica humanamente, sin que haya necesidad de apelar, como cristianos, como un Bossuet, a la Providencia, debe también poder explicar, racional y humanamente, las leyes, las costumbres, "esa infinita diversidad de leyes y de costumbres". Donde la primera apariencia no deja ver más que una yuxtaposición completamente gratuita de instituciones, el examen racional descubre vínculos lógicos y como armonías concertadas. Así—dirá Taine—, como en un reloj, del resorte principal, del gran rodaje central, dependen una "multitud de rodajes secundarios".

Todo consiste, para el observador, en saber buscar este resorte principal. En las ciencias exactas: física, química, historia natural, el éxito depende de un buen método experimental. Ahora bien: estas ciencias exactas están muy de moda en el siglo XVIII; los mundanos se jactan de trabajar en laboratorios; los escritores, que también son mundanos, lo mismo. ¿Quién decapita cuarenta caracoles y babosas para verificar la

aserción de un naturalista? Voltaire. ¿Quién diseca ranas? Montesquieu, precisamente. Por lo demás, para él significa esto más que un *flirt* con la moda; estos tanteos científicos expresan, como ha mostrado Dedieu, una tendencia profunda de su espíritu.

Pero disecar la legislación universal es más difícil; hacen falta inmensas lecturas, los conocimientos directos que dan los viajes, la intuición de las épocas desaparecidas: "Cuando he recordado la antigüedad, he tratado de captar su espíritu para no considerar como semejantes casos realmente diferentes, ni ignorar las diferencias de los que parecen semejantes." Hace falta para ello el gusto de los detalles y el sentido del conjunto: "Aquí, muchas verdades no se harán sentir hasta que se haya visto la cadena que las enlaza con otras." Poco a poco, de observación en observación, de confrontación en confrontación, el espíritu, sometido primero a los hechos, a las cosas aprehendidas en su naturaleza íntima, consigue elevarse por encima de ellos, de ellas, para percibir, al fin, *el resorte principal, el gran rodaje central.* No habrá ya más que volver a descender a los hechos, a las cosas, iluminadas en lo sucesivo por un potente proyector que hace aparecer los enlaces, al principio invisibles; el concierto insospechado, toda la organización de los rodajes secundarios en torno al principal. Así será desenmarañado el caos. Lo será experimentalmente, científicamente, y en modo alguno por una visión del espíritu *a priori* y completamente arbitraria.

¡Oh, qué hermoso movimiento de orgullo intelectual! "*Yo he establecido los principios y he visto plegarse a ellos los casos particulares como por sí mismos, y he visto cómo las historias de las naciones no eran más que sus consecuencias, y a cada ley particular la he visto enlazada con otra ley o dependiendo de otra más general.*" ¿Cuáles son esos principios? Helos aquí: toda ley tiene su razón, porque toda ley es *relativa* a un elemento de la realidad física, moral o social; toda ley supone una *relación.* Un encadenamiento de relaciones, una organización de relaciones, un sistema de relaciones (positivas): eso es el *espíritu de las leyes.* Dejemos la palabra a Montesquieu: él nos dirá que este espíritu consiste en las "diversas relaciones que las leyes pueden tener con diversas cosas". Con "innumerables" cosas, "innumerables" relaciones.

LA REALIZACIÓN

¡Qué vasta empresa! ¡Qué gran designio! ¡Qué amplitud, qué majestad en esta concepción! Pero, para realizarla, para pasar a la ejecución, ¡qué trabajo sobrehumano! Trabajo para absorber y agotar la

vida de un hombre tan dotado como Montesquieu. La vida, sin hipérbole: "Puedo decir—escribe él de su gran obra—que he trabajado en ella toda mi vida." Aritméticamente, sólo veinte años. Pero todas sus meditaciones, todos sus estudios, antes de emprender el trabajo del libro propiamente dicho, le preparaban para este trabajo, orientaban este trabajo... "Este gran libro es menos un libro que una existencia—confirma Faguet—... Hay en él no solamente veinte años de trabajo, sino verdaderamente una vida intelectual entera, con sus grandes concepciones, sus pequeñas curiosidades, sus lecturas, su saber, sus imaginaciones, sus alegrías, sus malicias, su diversidad, sus contradicciones." El más duro período, según confesión del autor, fué el que precedió al descubrimiento de los famosos principios:

> He comenzado muchas veces, y muchas veces he abandonado esta obra; he lanzado mil veces a los vientos las hojas que había escrito; sentí caer muchas veces las manos paternales; seguía mi objeto sin formar designio; no conocía las reglas ni las excepciones; no encontraba la verdad más que para perderla; pero cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino a mí.

Todo lo que buscaba... Ciertamente. Reconocemos aquí el optimismo retrospectivo del trabajador, que, habiendo terminado su obra, la prologa con ternura. A decir verdad, Montesquieu conoció un magnífico período de euforia al desarrollar su teoría de los gobiernos: "las relaciones que las leyes tienen con la naturaleza y el principio de cada gobierno". Habiendo establecido el principio de la República, el de la Monarquía, el del despotismo, veía a las leyes brotar de cada uno de estos principios "como de su fuente". Tenía, como lo tiene el lector de hoy, el sentimiento de la potente cohesión intelectual de esta *teoría de los gobiernos*, que nutre sus ocho primeros libros.

Pero la obra entera consta de treinta y uno. A medida que se desarrolla, la cohesión del comienzo va progresivamente relajándose; el autor enriquece sin cesar su investigación y acaba por verse entorpecido por su propia riqueza. Los libros IX a XIII consideran las leyes desde el punto de vista de sus relaciones con la defensa del Estado (protección de los ciudadanos en el exterior), con la libertad y la seguridad (protección de los ciudadanos en el interior), con los medios de gobierno (impuestos y rentas públicas). De estos cinco libros emerge la *teoría de la libertad política, garantizada por cierta distribución de los poderes.* Parece que el autor, viajando por Europa de 1728 a 1731, se sintió decepcionado por las Repúblicas de su tiempo, pero, en cambio, fué seducido hasta el entusiasmo por las instituciones inglesas, con respecto a las

cuales, en el curso de sus ocho primeros libros, se había mostrado más bien reticente. Entonces la teoría de la libertad política a la inglesa irrumpe, como un afluente torrencial, en la teoría general de los gobiernos y modifica su curso.

En los libros XIV a XVIII, Montesquieu parece obsesionado por las *causas físicas:* "las leyes deben ser relativas a la física del país, al *clima* helado, ardiente o templado, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión". Pero se recobra en el libro XIX apelando a una noción más segura que la de los climas, seductora y peligrosa: la noción del *espíritu general* de cada nación, que contribuyen a forjar gobierno, religión, tradiciones, costumbres y usos, tanto como el clima. Así Montesquieu concede su justa preponderancia a las causas morales.

El libro XX (de "las leyes, en la relación que tienen con el comercio") abre la segunda parte de la obra. Parece inaugurar al mismo tiempo un período abrumador, que debe de haber durado cuatro años, hasta el final de la composición de *El espíritu de las leyes.* Montesquieu, que escribía con alegría en 1744: "Mi gran obra avanza a pasos agigantados", deja escapar una lamentación al año siguiente: "Mi vida avanza (cincuenta y seis años) y la obra retrocede a causa de su inmensidad." En 1747, cuando se aproxima al final del terrible esfuerzo, confiesa: "Mi trabajo se embota", "estoy abrumado de cansancio".

Se adivinaría, a juzgar por el desorden creciente de la obra—con perdón de los fervientes que quieren a toda costa encontrar en Montesquieu el rigor de composición que exige su propio espíritu, no el de aquél—. A Sorel, en su admirable *Montesquieu,* escapa a esta deformación de la admiración. Confiesa que Montesquieu "se esfuerza, solicita los textos, yuxtapone, acumula, no cimenta ya, se encarniza, se fatiga"; que, a pesar de la plena posesión que tiene de sus principios, todo lo que buscaba no viene a él. A partir de este libro XX, más bien que una obra trabada, se leen "monografías" (Dedieu) que se suceden. Sobre las leyes y sus relaciones con el comercio, la moneda, la población, la religión (hasta el libro XXV, inclusive). Sobre los distintos dominios de legislación: "*de las leyes en la relación que deben tener con el orden de las cosas sobre las cuales estatuyen*" (XXVI). Sobre las leyes sucesorias de los romanos, y después, sobre el origen y las revoluciones de las leyes civiles entre los franceses: dos libros, XXVII y XXVIII, de historia del derecho, muy arduos. Sobre la teoría de las leyes feudales de los francos, en su relación con la Monarquía: dos libros de derecho feudal, XXX y XXXI, muy trabajados. En fin, sobre la manera de componer las leyes: libro XXIX.

¿Por qué estos estudios de historia del derecho y de derecho feudal, tan particulares, cuyo interés es grande para los espíritus curiosos, pero que no están a la misma escala que lo demás? La razón es que el problema de los orígenes de la Monarquía se discutía con furor desde la Regencia, no sin evidentes segundas intenciones nobiliarias y antiabsolutistas. Este problema apasionaba a Montesquieu. Habiéndose entablado una controversia memorable entre un campeón de los nobles y de la Monarquía templada, el conde de Boulainvilliers, y un tal abate Dubos, campeón del tercer estado y de la Monarquía absoluta, Montesquieu tenía empeño en zanjarla. Así, colocó en *El espíritu de las leyes* lo que se hubiese visto mejor publicado aparte, poniendo con ello en una "gran obra". De ello puede defenderse con ayuda de una de sus más finas imágenes: "yo soy como aquel anticuario que, saliendo de su país, llegó a Egipto, echó una ojeada a las pirámides y se volvió". Sobre esta pirámide, *El espíritu de las leyes*, la sombra de otras pirámides era superflua, venía a estorbar la perspectiva.

Esto es tan verdad que Montesquieu tuvo que estrangular, en cierta manera, entre sus dos monografías de historia del derecho, ese libro XXIX, que normalmente debía constituir el coronamiento de la obra: "*de la manera de componer las leyes*". La misma frase con que comienza este libro mal situado, ¿no es la propia de una conclusión? El espíritu del autor se descubre en ella por entero, y es el mismo que desea encontrar en las leyes: "Lo digo, y me parece que no he hecho esta obra más que para probarlo: *el espíritu de moderación debe ser el del legislador; el bien político, como el bien moral, se encuentra siempre entre dos límites.*"

Cuando hubo acabado de revisar las pruebas, Montesquieu dijo: "Esta obra ha estado a punto de matarme; voy a descansar; no trabajaré más." Pero un justo orgullo le llenaba ante la obra realizada. Pues ¿quién antes que él había concebido designio tan vasto y, a despecho de las extravagancias, de las faltas de proporción, había sabido edificar tal monumento de jurisprudencia comparada, de política comparada? Lo que él había sustraído a la oscuridad, al misterio, era mucho más que los secretos del poder—como lo había hecho Maquiavelo—, del poder desnudo y sin alma; eran los principales secretos de la civilización humana. Juan Bodin, angevino, había alimentado ambiciones análogas, pero no sabía extraer diamantes de su ganga espesa de erudición. Montesquieu, el ágil, espiritual y penetrante gascón del país de Montaigne, de quien tanto difiere, aun pareciéndosele tanto, creyó poder reivindicar la gloria de haber sido el primero que corrió semejante carrera, sin pre-

decesor, sin modelo, sacándolo todo de su propio fondo. Y bajo el título completo de la obra—que es el siguiente: "*Del espíritu de las leyes o de la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc...*"—puso orgullosamente en epígrafe: *prolem sine matre creatum*, hijo creado sin madre.

LA POLÍTICA DE MONTESQUIEU

¿Cómo hay que leer *El espíritu de las leyes?* Ciertamente, no como se leerán las obras monumentales del siglo XIX, las de un Tocqueville, las de un Taine sobre todo, rigurosamente construídas, animadas de un soplo oratorio que ayuda a la atención del lector, que le permite, a partir de la primera línea, llegar extenuado, pero satisfecho, a la última. Faguet lo expresó muy bien: "Como lo que hay en este libro es una vida de pensador, es menester leerlo también del mismo modo que fué escrito: abandonarlo, volver a él, habitar en él, dejarlo para volverlo a coger, esparcirlo en fragmentos en la vida intelectual de uno. Cada página deja un germen donde cae."

¡Cuántos de estos fragmentos son, desde hace mucho tiempo, clásicos y están en todas las memorias cultivadas! Son, sobre todo, aquellos en que en Montesquieu se expresa el moralista, el reformador; ¿nos atreveremos a decir: el gran higienista social?

Sin embargo, más que al moralista o al reformador, es al político al que buscamos en *El espíritu de las leyes;* es, inclusive, el teórico político el que había de imprimir su huella en tantos espíritus de calidad. Sin embargo, este término un poco pesado de teórico no debe evocar un sistema político armado de cabo a rabo, una doctrina rigurosamente deductiva, a la manera de Bodin, Hobbes, Bossuet o Locke. No era éste el propósito de Montesquieu.

Hubiese sido, por lo demás, bastante impropio de él; este gascón positivo, cerrado a la metafísica como a la teología, se sentía incómodo en el terreno completamente abstracto del fundamento de la sociedad y del derecho. En las primeras páginas de *El espíritu de las leyes* esboza el problema más que tratarlo, aunque con abundancia de bellas fórmulas, más brillantes que profundas, a veces. Así ocurre con su definición de las leyes, que, en su significación más extensa, "son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas". Así, con su demostración de una justicia primitiva, natural, anterior a las leyes: "Antes que hubiese leyes hechas había relaciones de justicia posi-

bles. Decir que no hay nada justo más que lo que ordenan o prohiben las leyes positivas equivale a decir que antes de trazar el círculo no eran iguales todos sus radios" (comparación, no razón). Así, con su descripción del estado de naturaleza, noción consagrada que, por cortesía intelectual, se cree obligado a saludar de paso: "Es menester considerar un hombre antes del establecimiento de la sociedad; las leyes de la naturaleza serán las que él recibiese en semejante estado" (y critica al violento Hobbes, en verdad demasiado entero e irrazonable a sus ojos). Así, con su balanceo ingenioso, que enmascara el embarazo, entre la necesidad y la libertad, cuestión obsesionante, de turbadoras prolongaciones teológicas. Claro está que Montesquieu no podía dispensarse de levantar a la entrada de su gran obra, de su monumento, un "pórtico ideológico" (Hazard); lo erige, pues, pero con el visible apresuramiento de quien desea hacer penetrar al lector lo más pronto posible en el interior mismo del monumento, en el centro de ese entrelazamiento organizado de relaciones sociales que constituye, en su concepción grandiosa, *El espíritu de las leyes.*

Y es precisamente en el desarrollo mismo de este sistema de relaciones donde Montesquieu deja revelarse, o afirma, sus preferencias políticas, su "sed". Es de la aproximación, de la confrontación de ciertas teorías, que, con toda evidencia, le son particularmente queridas y que habían de marcar con duradera huella el pensamiento de los sociólogos de donde se desprende no la doctrina política de nuestro autor, pero sí el *espíritu de Montesquieu* en política. Pongámonos, pues, en camino para este descubrimiento progresivo, pasando sucesivamente de la *teoría de los gobiernos* a la de la *libertad política* y después a la de los *climas,* corregida y completada por la noción del *espíritu general* o *carácter* de cada nación.

LA TEORÍA DE LOS GOBIERNOS

Es una obra maestra acabada en el interior de una obra maestra inacabada. Una obra maestra de generalización, a la manera de los grandes clásicos. Montesquieu nos hace ver estos gobiernos, como escribe A. Sorel, "detenidos, completos, definitivos y como abstraídos sobre sí mismos de las diversas épocas de su historia. Nada de cronología ni de perspectiva, todo está colocado en un mismo plano; es la unidad de tiempo, de lugar y de acción, llevada del teatro a la legislación... Montesquieu estudió y pintó la monarquía o la república como Molière *El avaro, El Misántropo* o *El Tartufo,* como la Bruyère los grandes, los políticos, los incrédulos".

Pero, ¿por qué abandonó la clasificación tradicional—democracia, aristocracia, monarquía—para sustituirla por la de *república, monarquía, despotismo?* Esta nueva clasificación es menos segura, y he aquí que los tres gobiernos anunciados resultan inmediatamente cuatro (como los tres mosqueteros), pues el autor se ve obligado a distinguir, bajo la etiqueta de república, la *democracia* y la *aristocracia.* La razón de esta singularidad, que no quita nada al vigor dialéctico ni a la penetración de estos ocho primeros libros, ha sido discutida; quizá va a mostrársenos a través del análisis que sigue.

Hay que distinguir en cada gobierno su *naturaleza* y su *principio.* Su naturaleza es la que le hace ser tal, su estructura particular; su principio es lo que le hace obrar, "las pasiones humanas que le hacen moverse" (*resorte* hubiese sido, parece, más claro que *principio*). Las leyes deben ser relativas a la naturaleza del gobierno; no deben ser menos relativas al principio del gobierno, que tiene sobre ellas una "suprema influencia": influencia sobre las leyes concernientes a la educación, en primer lugar, y luego, sobre todas las demás, entre las cuales debe reservarse un lugar especial a las leyes civiles y criminales, así como a las suntuarias y a las que afectan a la condición de las mujeres. Esta relación de las leyes con el principio del gobierno pone en tensión todos los resortes de este último, y el principio mismo, a su vez, recibe de ella nueva fuerza. De ahí se sigue que la corrupción de los gobiernos comienza casi siempre por la de los principios: cuando los principios del gobierno llegan a estar corrompidos, las mejores leyes resultan malas y se vuelven contra el Estado; cuando estos principios están sanos, las malas "hacen el efecto de buenas", la fuerza del principio "lo arrastra todo".

Definiciones que toman como punto de partida la naturaleza de los gobiernos, de donde se desprenderá el principio de cada uno de ellos:

> Hay tres especies de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza basta con la idea que de ellos tienen los hombres menos instruídos. Supongo tres definiciones, o, más bien, tres hechos: uno, que el gobierno *republicano* es aquel en que el pueblo en conjunto, o solamente una parte del pueblo, tiene el poder soberano; el *monárquico,* aquel en que gobierna uno solo, pero con leyes fijas y establecidas; mientras que en el *despótico,* uno solo, sin ley y sin regla, lo arrastra todo por su voluntad y por su capricho: he ahí lo que llamo la naturaleza de cada gobierno.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA.—He aquí su naturaleza, lo que la hace ser tal, su estructura particular: el pueblo—entendemos el conjunto de los ciudadanos—aparece en ella bajo dos aspectos opuestos y com-

plementarios; en ciertos respectos, es el monarca; en otros, el súbdito. *Súbdito:* esto se entiende de suyo. *Monarca,* en la medida en que otorga sus sufragios, que son sus voluntades: "La voluntad del soberano es el soberano mismo" (esta frase elíptica contiene en germen toda la idea madre del *Contrato social,* de Rousseau). Así, pues, las leyes que establecen el derecho de sufragio son fundamentales en este gobierno. Siendo el pueblo soberano, debe hacer por sí mismo todo lo que esté en su mano hacer, y lo que no esté en su mano debe hacerlo por medio de ministros o magistrados elegidos por él mismo; pues esta elección sí está en su mano hacerla.

El pueblo es admirable para elegir aquellos a quienes debe confiar alguna parte de su autoridad; no tiene más que determinarse por cosas que no puede ignorar y por hechos que caen bajo los sentidos. Sabe muy bien que un hombre ha estado con frecuencia en la guerra, que ha tenido tales o cuales éxitos; es, pues, muy capaz de elegir un general. Sabe que un juez es asiduo, que muchas gentes se retiran de su tribunal contentas de él, que no se le ha podido corromper; esto es bastante para que elija un pretor. Le han sorprendido la magnificencia y las riquezas de un ciudadano; esto basta para que pueda elegir un edil. Todas estas cosas son hechos, de los cuales el pueblo se informa mejor en la plaza pública que un monarca en su palacio. Pero ¿sabrá conducir un asunto, conocer los lugares, las ocasiones, los momentos, aprovecharse de ellos? No, no lo sabrá.

¿Por qué no lo sabrá? ¿Por qué este pueblo, apto para elegir, apto también para darse cuenta de la gestión de los que ha elegido, no es capaz de administrar él mismo? Pues porque tiene siempre o "demasiada acción o demasiado poca. A veces, con cien mil brazos lo derriba todo; a veces, con cien mil pies no camina lo que los insectos". Ahora bien: es menester que los negocios marchen, y que marchen con "cierto movimiento, que no sea ni demasiado lento ni demasiado rápido".

No se puede desdeñar aquí un factor esencial: el de la dimensión. Pertenece a la naturaleza de una república democrática—como, por lo demás, a la aristocracia—"que no tenga más que un *pequeño* territorio; sin esto, apenas podrá subsistir." El bien común, que en una gran república es sacrificado sin cesar, puesto en peligro por las grandes fortunas por la particularización de los intereses, es en una pequeña república "mejor sentido, mejor conocido, *más cercano* a cada ciudadano": son éstas las condiciones precisamente favorables al mantenimiento del principio de la democracia.

Su principio, lo que la hace obrar; su resorte es, en efecto, la *virtud.* Ahora bien: la virtud (entendemos con Montesquieu, como con

Aristóteles, la virtud "política") exige que se haga al Estado, al interés público, un sacrificio continuo de sí mismo y de sus repugnancias, de su egoísmo, de su indisciplina, de su avidez, de todos sus apetitos. ¿Por qué tantas exigencias, extrañas a los otros gobiernos? Es que la democracia es, por su naturaleza, el gobierno del mayor número. Si funciona mal, si las leyes no son ejecutadas, la causa no puede estar más que en la corrupción del carácter del mayor número. Mal irreparable: "el Estado ya está perdido". Mientras que, por el contrario, es fácil para un monarca equivocado por malos consejos o negligente cambiar de consejos o corregirse de su negligencia.

> Los políticos griegos, que vivían en el gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo más que la de la virtud... Cuando esta virtud cesa, la ambición entra en los corazones que pueden recibirla, y la avaricia entra en todos. Los deseos cambian de objeto; lo que se amaba, ya no se ama; se era libre con las leyes, se quiere ser libre contra ellas; *cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo;* a lo que era máxima se le llama rigor; a lo que era regla se le llama molestia; a lo que era cuidado se le llama temor. La frugalidad es aquí avaricia, y no deseo de tener. Antes, el bien de los particulares constituía el tesoro público; pero ahora el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo; y su fuerza no es ya más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos.

Es menester, pues, que esta virtud no cese nunca, y por eso en el gobierno democrático se tiene necesidad de la omnipotencia de la educación para imprimir en los niños ese renunciamiento a sí mismo, cosa siempre muy penosa, ese amor a las leyes y a la patria, que exige una continua preferencia del interés público sobre el suyo propio. "El gobierno es como todas las cosas del mundo: para conservarlo hay que amarlo." Ahora bien: solamente en las democracias es confiado el gobierno a *cada* ciudadano; es menester, pues, que *cada* ciudadano esté dispuesto a amarla, y a amar al mismo tiempo la igualdad y la frugalidad, que pertenecen a la esencia misma de la democracia.

Todas las leyes deben orientarse en este sentido; no se excluye el procedimiento extremo del reparto de tierras. Nada de lujo, pues hace que el espíritu se dirija hacia el interés particular, hacia los deseos desenfrenados: tales los de los romanos cuando se corrompieron, y de los cuales puede juzgarse por el precio que pusieron a las cosas: "Un cántaro de vino de Falerno se vendía a cien denarios romanos; un barril de carne salada del Ponto costaba cuatrocientos; un buen cocinero, cuatro talentos; los muchachos jóvenes no tenían precio." Nada de incontinencia pública, que es en un Estado popular la última de las desdichas;

los buenos legisladores han exigido de las mujeres cierta gravedad de costumbres, han proscrito de sus repúblicas "no sólo el vicio, sino también la apariencia de vicio".

¡Austera virtud de las austeras repúblicas! Estas páginas de Montesquieu respiran un perfume heroico y no sabe qué nostalgia de aquellas democracias antiguas de costumbres tan puras. Antigüedad seguramente más convencional que real. Pero estos bellos mitos ¡debían conservar desde *El espíritu de las leyes* hasta 1793 tanto prestigio en las almas francesas!...

Es justo decir, por otra parte, que, gracias a su generalización, Montesquieu supo destacar las condiciones eternamente válidas de la salud de las democracias, ya antiguas, ya, por el contrario, completamente modernas y fundadas—lo que le parecía inconcebible al autor de *El espíritu de las leyes*—en "las manufacturas, el comercio, las finanzas, las riquezas y hasta en el lujo". Corrupción del régimen—ya lo ha dicho él más arriba—cuando el espíritu de igualdad, forma de la virtud, se pierde. Pero corrupción también—no lo advierte ni lo dice menos—cuando este espíritu de igualdad se hace *extremo* y cesa entonces de ser virtud. Esto sucede cuando nadie quiere tener ya dueños, cuando cada uno quiere ser igual a los que eligió para mandarle; entonces el pueblo no puede aguantar ni siquiera el poder por él confiado. ¿En qué acaba esto? En la tiranía. "Se forman pequeños tiranos, que tienen todos los vicios de uno solo. Muy pronto, lo que queda de libertad se hace insoportable; un solo tirano se eleva, y el pueblo lo pierde todo, hasta las ventajas de su corrupción."

¿Es verdad que lo pierde todo? ¿No conserva cierta igualdad? Montesquieu lo admite: los hombres son iguales en el gobierno despótico como en el gobierno republicano. Pero es para precisar, con un solo rasgo fulgurante, que son iguales en el republicano, porque lo son *todo*, y en el despótico, porque no son *nada*.

República aristccrática.—Esta forma no tiene para nosotros hoy más que un interés histórico. En vida de Montesquieu, Venecia y Polonia, repúblicas aristocráticas, le ofrecían una realidad observable.

Se conoce la naturaleza de la aristocracia. El poder soberano está, en ella, entre las manos, no del pueblo en conjunto, sino de cierto número de personas. Cuanto mayor es este múmero, más se aproxima la institución a la democracia y más perfecta es; "la mejor aristocracia es aquella en que la parte del pueblo que no participa del poder es tan pequeña y tan pobre que la parte dominante no tiene interés en oprimirla". En suma, la aristocracia, según Montesquieu, es "una especie de demo-

cracia restringida, condensada y depurada" (Faguet), en que el poder estaría reservado a los ciudadanos distinguidos por el nacimiento y preparados para el gobierno por la educación.

Su principio no es ya exactamente la virtud: "es raro que donde las fortunas de los hombres son desiguales haya mucha virtud". Su principio es cierto *espíritu de moderación* en los que mandan: los nobles. Este espíritu les contiene; reemplaza al espíritu de igualdad de la democracia, esfumando, neutralizando la desigualdad inherente a la constitución aristocrática.' Pues ocurre aquí todo lo contrario que en la Monarquía, donde los nobles, como vamos a ver, necesitan distinguirse, hacerse valer de mil maneras.

MONARQUÍA.—Uno solo gobierna; uno solo es la fuente de todo poder. Pero gobierna por medio de *leyes fijas y establecidas,* fundamento mismo del reino, leyes fundamentales: su fijeza constituye un obstáculo a la voluntad "momentánea y caprichosa" del monarca. Esto supone, por otra parte, la existencia de poderes intermediarios y de un depósito de las leyes.

Poderes intermediarios, "subordinados y dependientes" (pleonasmo exigido—se dice—por la censura; el autor se había contentado con "subordinados"). Sin ellos, el poder soberano, semejante a una masa de agua colosal entregada a sí misma e hinchándose en olas desordenadas, lo invadiría todo, lo inundaría todo. Ellos la canalizan, quiebran su ímpetu: "canales medios por donde corre el poder". ¿Cuáles son éstos? En primer lugar, la nobleza. La máxima fundamental de la Monarquía es, para Montesquieu, la siguiente: "*Sin monarca, no hay nobleza; sin nobleza, no hay monarca, sino que se tiene un déspota.*" El clero es otro poder intermediario; peligroso en una república, como toda corporación independiente, conviene en una monarquía, "sobre todo en las que propenden al despotismo". Poderes intermediarios son también las ciudades con sus privilegios. Abolid—exclama Montesquieu—, "*abolid en una Monarquía las prerrogativas de los señores, del clero, de la nobleza y de las ciudades, y muy pronto tendréis un Estado popular, o bien un Estado despótico.*"

Depósito de las leyes: estas leyes fundamentales, fijas y establecidas, deben estar bajo la salvaguardia de un cuerpo bien elegido, nuevo poder intermediario, nuevo canal mediador, por donde se regula y se modera el curso de la soberanía. Este cuerpo anuncia las leyes hechas y, sobre todo, las recuerda sin cesar, las sustrae al olvido, al polvo, en que siempre corren peligro de quedar sepultadas.

Es evidente que Montesquieu, presidente inamovible del Parlamento

de Burdeos, que fué poco celoso de su cargo (lo vendió en 1727), y a quien fastidiaba el procedimiento, pero que era un enamorado de las prerrogativas parlamentarias, reserva el oficio de depositarios de las leyes a los Parlamentos, grandes cuerpos judiciales. Era muy propio de un Richelieu, forjado en el despotismo, el querer evitar en las monarquías "las espinas de las Compañías, que suscitan dificultades para todo". Precisamente ése, refuta el autor, es el servicio que las Compañías rinden al gobierno monárquico, cuya prontitud en la ejecución—su gran ventaja sobre la república—tiene tendencia a degenerar en enfadosa rapidez, en precipitación. A las leyes pertenece restablecer la necesaria lentitud, ese "tiempo de reflexión", en que Clemenceau, ya juicioso, vería un día el mérito capital del Senado de la Tercera República. Las corporaciones, ¡oh, despótico cardenal!, "las corporaciones, que tienen el depósito de las leyes, no obedecen nunca mejor que cuando caminan con paso tardo".

Estos cuerpos, judiciales o no; estos órdenes, estos rangos o poderes intermediarios, ¿no puede temerse que se opongan entre sí, que se opongan al príncipe, que se opongan al pueblo o que el pueblo se oponga a ellos? ¡Ah!, he ahí todo el misterio de la monarquía, según Montesquieu. Ese juego complejo de oposiciones, de resistencias, de pesos y contrapesos, de *contrafuerzas* (como se decía entre los contemporáneos), es justamente lo que mantiene el Estado monárquico. En el Estado despótico, cuando sopla la sedición, el pueblo se deja llevar en seguida a los extremos, al exceso. En el Estado monárquico, muy rara vez. El movimiento sedicioso se encuentra automáticamente frenado por ese juego de contrafuerzas de que acabamos de hablar. Los sediciosos carecen de convicción; los poderes intermediarios no quieren que el pueblo tome demasiadas ínfulas, y se ve cómo las personas prudentes y dotadas de autoridad actúan de mediadoras. Aunque—concluye muy reconfortado nuestro autor—"se interpreten según los temperamentos, se arreglen, se corrijan, las leyes recobran siempre su vigor y se hacen escuchar. Así, todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revoluciones". (Nos sentimos tentados a replicar a tanto optimismo: ¡Paciencia!)

Tal es la naturaleza de la monarquía, su estructura especial, lo que, según Montesquieu, la hace ser.

No olvidemos que, si la forma republicana conviene a los pequeños Estados, la forma monárquica está vinculada también a cierta dimensión, ni pequeña ni demasiado grande, sino *media*.

¿Cuál es el principio de la monarquía? ¿Cuáles son las pasiones que

hacen mover este gobierno? ¿Cuál es, en una palabra, su resorte? Veámosle dimanar directamente de la "naturaleza" procedentemente definida.

La democracia, siendo el gobierno del mayor número, encontraba su resorte en un sentimiento, en una pasión del mayor número: el amor a la patria, que entraña el renunciamiento de sí mismo, o *virtud.* La monarquía, que reposa sobre preeminencias, rangos, una nobleza hereditaria, privilegios de todas clases o, dicho de otro modo, sobre distinciones marcadas y duraderas entre las personas y las condiciones sociales; la monarquía, que consagra la desigualdad, no puede tener la virtud como resorte. Sin embargo, tranquilicémonos; el gobierno monárquico tiene un resorte propio, y que puede inspirarle las más bellas acciones y, junto a la fuerza de las leyes, conducir al fin del Estado, "como la virtud misma". Ese resorte es *el honor, es decir, el prejuicio de cada persona y de cada condición.*

Esta definición, por sí sola, nos muestra que no se trata exactamente del honor en el sentido usual de la palabra, aquel sobre el cual Vigny hará magníficas variaciones en *Servidumbre y grandeza militares:* "el honor es el pudor viril". Montesquieu conviene en ello: filosóficamente hablando, se trata de un "falso" honor o, por lo menos, de una mezcla de honor verdadero y honor falso. Más que el honor, es el "punto de honra". Este honor tiene sed de preferencias, de distinciones, de honores (en plural). Pero como todo esto pertenece a la naturaleza misma de la monarquía, resulta "colocado en esta clase de gobierno por la fuerza misma de las cosas". Es la ambición misma, tan perniciosa en una república, pero tan precioso motor en una monarquía. Comparable a la fuerza de atracción en el universo, pone en movimiento y enlaza su propia acción todas las partes del cuerpo político, "*y ocurre que cada uno se dirige al bien común, creyendo dirigirse a sus intereses particulares*". (Ciertamente, el Estado no es amado por sí mismo; pero cada uno, defendiendo con uñas y dientes el prejuicio de su condición, de su "cuerpo" (espíritu de cuerpo, honor de cuerpo); cada uno, realizando acciones difíciles y fuera de lo común por honor o punto de honra, por la resonancia que tendrán, por la distinción que le granjearán, y que puede ser simplemente una sonrisa de su majestad; cada uno sirve así, al mismo tiempo, al Estado monárquico, que tiene necesidad de individuos y de corporaciones privilegiados, de grandes y difíciles acciones. El gobierno se dirige así a su fin con el "menor gasto" posible, lo que está de acuerdo con el ideal político que Montesquieu expresaba ya en las *Cartas persas.*

Sin contar con que el honor, siendo incapaz de plegarse, teniendo sus

leyes y sus reglas fijas—sus caprichos también, pero caprichos "sostenidos" y que salen de él mismo, no del príncipe—, no puede encontrarse más que en los Estados en que la constitución es fija y que tienen leyes seguras. El despotismo lo excluye, pues, en la misma medida en que la monarquía lo implica. De donde resulta que el honor, que sirve al Estado monárquico, opone un nuevo límite a las incursiones indebidas de la soberanía. Así fortifica la acción de los poderes intermediarios y la del depósito de las leyes. Y ello es lógico, puesto que, como estas mismas instituciones, deriva de él directamente de la naturaleza de la monarquía.

Un gobierno cuyo principio es tan sutil (sutil como su misma naturaleza), ¿no se verá constantemente acechado por la corrupción? La tarea del príncipe de Maquiavelo parece sumaria comparada con la del príncipe del *Espíritu de las leyes*, obligado a rehusar el despotismo y todo lo que puede conducir a él.

> Las monarquías se corrompen cuando se quitan, poco a poco, las prerrogativas de las corporaciones o los privilegios de las ciudades... Se va... al despotismo de uno solo. Lo que perdió a las dinastías de Tsin y de Soüi, dice un autor chino, es que en lugar de limitarse, como los antiguos, a una inspección general, única digna de un soberano, los príncipes quisieron gobernarlo todo de un modo inmediato, por sí mismos. El autor chino nos da aquí la causa de la corrupción de casi todas las monarquías. La monarquía se pierde cuando un príncipe cree que muestra más su poder cambiando el orden de las cosas que siguiéndolo; cuando quita las funciones naturales a unos para dárselas arbitrariamente a otros; y cuando está más enamorado de sus fantasías que de sus voluntades. La monarquía se pierde cuando el príncipe, refiriéndolo todo únicamente a sí mismo, llama el Estado a su capital, la capital a su corte y la corte a su sola persona. *(Luis XIV, como se habrá adivinado, es aludido varias veces en este pasaje.)*

Y la enumeración se prosigue, monótona como una señal de alarma: "La Monarquía se pierde..., el principio de la Monarquía se corrompe..., se corrompe..., se corrompe..."

DESPOTISMO.—Locke, el antiabsolutista, nos había dado en el *Ensayo,* bajo un velo de abstracciones, una interpretación *whig* de la constitución inglesa. Montesquieu, en las páginas que se acaban de analizar, nos propone, a su manera generalizadora, su interpretación de la constitución francesa. Es la de un noble liberal. Fiel súbdito, a pesar de su nostalgia de las repúblicas antiguas, de la monarquía más vieja de Europa, se formó bajo la Regencia, destacando a Richelieu y a Luis XIV, corruptores a sus ojos del verdadero gobierno monárquico, que es templado. Cuerpos intermediarios, depósito de leyes, privilegios, honor: Montesquieu moviliza todo lo que puede detener a la monarquía francesa en la

pendiente espantosa del despotismo. Que un Estado pase de un gobierno *moderado* a un gobierno moderado, de la república a la monarquía o de la monarquía a la república no es cosa grave. Pero cuando cae y se precipita del gobierno moderado en el despotismo, en el gobierno *violento,* ésa es la calamidad. Como europeo, y también como francés, Montesquieu profiere esta advertencia solemne:

> La mayor parte de los pueblos de Europa están todavía gobernados por las costumbres; pero si por un largo abuso del poder, si por una gran conquista, el despotismo se estableciese en un lugar determinado, no habría ni costumbres ni clima que lo detuviesen; y en esta bella parte del mundo, la naturaleza humana sufriría los mismos insultos que se le hacen en las otras tres.

El despotismo insulta a la naturaleza humana. Esta, que se exalta en la virtud republicana, que encuentra—a través de muchas impurezas—ventajas en el honor monárquico, se envilece, se degrada, bajo un gobierno hecho para "animales" más que para hombres.

¿No podemos comprender ahora por qué Montesquieu, apartándose de la clasificación tradicional, quiso hacer del despotismo un tipo de gobierno distinto, que aparece como el expulsor de la monarquía verdadera y no como la simple perversión (como quería Aristóteles) del gobierno de uno solo? El autor se negó a admitir que entre monarquía y despotismo no hubiese más que una diferencia de grado, de moralidad. Proclamó con tesón la diferencia radical, tanto de principio como de naturaleza, que debe separar a un gobierno *moderado* de un gobierno *violento.* En suma, trasladó a otro registro la distinción que Bossuet se había preocupado de establecer entre gobierno "absoluto" y gobierno "arbitrario".

¡Negra pintura del despotismo! La virtud no tiene nada que hacer en tal régimen, y el honor es peligroso en él. Su principio es el *temor.* Su fin es la tranquilidad, lo que Locke llamaba la paz de los cementerios, y de lo cual Montesquieu dice magníficamente: "Esto no es una paz, es el silencio de las ciudades que el enemigo está a punto de ocupar". El príncipe no puede aquí dejar nunca de levantar el brazo, nunca puede relajar los resortes sin peligro ("siempre con el cuchillo en la mano", decía Maquiavelo). El papel de los hombres, "como el de los animales", es aquí el instinto, la obediencia, el castigo. Nada viene a templar esta obediencia; se necesita extrema: "la voluntad del príncipe, una vez conocida, debe producir su efecto tan infaliblemente como una bola lanzada contra otra debe producir el suyo. Ninguna objeción sacada de los sentimientos naturales, del estado de salud, de las leyes del honor,

es válida contra el mandato del déspota. "Se recibió la orden, y esto basta." "El hombre es una criatura que obedece a una criatura que manda."

¿Es menester hablar de las leyes de la educación? Poner el temor en el corazón, rebajar éste para hacerlo servil, imprimir en el espíritu algunos principios de religión muy simples: he ahí la educación. Es nula... El saber es demasiado peligroso bajo tal régimen. "La extrema obediencia supone ignorancia en quien obedece..., inclusive en quien manda, el cual no tiene que deliberar, que dudar ni razonar; no tiene más que querer." ¿Será menester hablar de las leyes en general? No se necesitan muchas en el gobierno despótico, donde todo debe producirse de acuerdo con dos o tres ideas que no cambian: "cuando instruís a un animal os guardáis mucho de hacerle cambiar de maestro, de lecciones y de conducta; impresionáis su cerebro con dos o tres movimientos, y nada más."

Capítulo XIII: IDEA DEL DESPOTISMO.—"Cuando los salvajes de la Luisiana quieren coger fruta, cortan el árbol por su base y cogen la fruta. Eso es el gobierno despótico." He ahí, inspirado en un proverbio español, un capítulo de dos líneas, como los hay, a veces, en *El espíritu de las leyes.* Esta es la manera que tiene el autor de decir "una cosa que hace ver otras muchas" (señal, según el propio Montesquieu, de un gran pensamiento).

Montesquieu toma sus ejemplos de los gobiernos de Oriente, el turco, el persa, con sus "sultanes celosos y sus eunucos melancólicos", que habían pintado los viajeros célebres de la época: Tavernier, Chardin. Ello autoriza a sus comentadores a reprocharle haber descuidado los despotismos "ilustrados", ruso y prusiano, tan atrayentes en su tiempo, para ser observador, y mucho más ricos y matizados que aquéllos. A. Sorel encuentra que esta pintura tan espantosa del despotismo carece de vida. ¡Ah, si el gran historiador contemporáneo hubiese vivido bastante para estar al tanto de los horribles despotismos policíacos de nuestros días, de "la era de las tiranías" que se abre después de 1914, hubiese cambiado este reproche por un testimonio suplementario de admiración! Montesquieu, anticipadamente, lo dijo todo, lo describió todo, en fórmulas vengadoras, pues su odio al despotismo, lejos de cegarle, le volvió más lúcido aún. Esta lucidez se advierte en la siguiente observación, que va contra las preferencias tan marcadas del autor, contra su imperiosa sed:

> Después de todo lo que acabamos de decir, parecería que la naturaleza humana habría de alzarse sin cesar contra el gobierno despótico; y, a pesar del amor de los hombres a la libertad, a pesar de su odio contra la violencia,

la mayor parte de los pueblos están sometidos a él. Esto es fácil de comprender. Para formar un gobierno moderado hay que combinar los poderes, regularlos, atemperarlos, hacerles obrar; *dar lastre a uno, por así decirlo, para ponerle en condiciones de resistir a otro*; es una obra de legislación que el azar hace rara vez y que rara vez se deja hacer a la prudencia. Un gobierno *despótico, por el contrario, salta a la vista, por decirlo así; es uniforme en todos sus aspectos; como no hacen falta más que pasiones para establecerlo, todo el mundo es bueno para ello.*

Esta "obra maestra de legislación", que ni el azar ni la prudencia podrían asegurar a la monarquía francesa, fuente de las alarmas de Montesquieu, ¿no creyó encontrarla éste en Inglaterra, única nación en el mundo que tuvo, "como objeto directo de su constitución, *la libertad política?*

TEORÍA DE LA LIBERTAD POLÍTICA: LA CONSTITUCIÓN INGLESA

Hay una secreta falta de homogeneidad entre los primeros libros de *El espíritu de las leyes* y el libro XI, que trata "de las leyes que forman la libertad política en su relación con la constitución", libro el más famoso de toda la obra, el único, podría jurarse, que es todavía, si no leído, al menos, hojeado por los espíritus apresurados de hoy. El lector que acaba de dejar la teoría de los gobiernos tiene la impresión, al hundirse en este libro XI, de haber cambiado imperceptiblemente de paisaje y de clima; del gobierno moderado ha pasado a la libertad política, etapa nueva en el progreso de los Estados; es verdad que la libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados, pero también lo es que no todos éstos la llevan consigo; todos se aproximan a ella, pues si no caerían en el despotismo, pero no todos la alcanzan.

¿En qué consiste, pues? Ninguna palabra es más equívoca que la de libertad, ninguna ha recibido significaciones más diferentes:

> Cierto pueblo [los moscovitas] tomó durante mucho tiempo por libertad el uso de llevar una larga barba..., cada uno llamó libertad al gobierno que era conforme a sus costumbres o a sus inclinaciones. Como en la democracia el pueblo parece hacer, poco más o menos, lo que quiere, se cifró la libertad en esta clase de gobiernos, *y se confundió el poder del pueblo con la libertad del pueblo..., pero la libertad política no consiste en hacer lo que se quiere.*

¿En qué consiste, entonces? En poder hacer lo que se *debe* querer, en no estar jamás obligado a hacer lo que no se *debe* querer. Pero ¿quién fija el deber, lo que se debe querer? Las leyes. La libertad es el poder de las leyes, no del pueblo. Y el poder de las leyes es la libertad

del pueblo. Máxima digna de grabarse en mármol: "La libertad es el derecho de hacer *todo lo que las leyes permiten;* y si un ciudadano pudiese hacer lo que prohiben, no tendría ya libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder."

Tal es la libertad de la constitución, fundamento de la libertad del ciudadano: "La libertad política en un ciudadano es esa tranquilidad de animo que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad, y para disfrutar de esa libertad es menester que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano."

Se vió que esta libertad no está siempre en los gobiernos moderados, república o monarquía, porque el abuso de poder—y, por tanto, el atentado a la seguridad del ciudadano—no está excluído de esas mismas formas. "Es una experiencia externa que todo hombre que tiene poder se ve inducido a abusar de él y llega hasta donde encuentra límites. *¡Quién lo diría!: hasta la virtud tiene necesidad de límites.*" El abuso del poder sólo se ve impedido si, "por la disposición de las cosas, *el poder detiene al poder*". Lo que supone no el poder único y concentrado, sino una fragmentación del poder y cierta *distribución de poderes separados.* La expresión clásica "separación de los poderes", que Montesquieu, por lo demás, no emplea nunca, es muy trivial, muy pobre, para dar cuenta de una noción tan plena.

No hay más que una nación en el mundo que tenga como objeto de su constitución la libertad política así definida. Montesquieu va a analizar esta constitución en el capítulo VI del libro XI, capítulo largo y capital, sobre el cual se inclinarán generaciones de especialistas del derecho constitucional.

Este célebre capítulo, citado con más frecuencia que leído línea a línea, comporta, en verdad, dos objetos, que son diferentes, aun estando estrechamente vinculados: el primero es la teoría *in abstracto* de la separación de los poderes; el segundo es la descripción *concreta* de los mecanismos del gobierno inglés. Concreta, aunque extrañamente velada, enturbiada—¿precaución frente a la censura?—, por el irritante empleo del condicional y la ausencia de toda designación precisa (Cámara de los Lores, Cámara de los Comunes, etc...) de los rodajes gubernamentales. Además, el deslizamiento del primer objeto al segundo es insensible, lo cual ocasiona cierta fluctuación. El autor hubiese creído de una insufrible pedantería el uso de artificios externos para mostrar este tránsito a su lector, que se empeña absolutamente en suponer muy inteligente.

Las reminiscencias de Locke en la presentación de la teoría llamada de la separación de los poderes son evidentes. Pero Montesquieu hace

del judicial un poder distinto, el tercero, mientras que Locke parece no ver en él más que una rama del ejecutivo. "*Todo estaría perdido si el mismo hombre o el mismo cuerpo de los principales, o de los nobles, o del pueblo, ejerciese estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los crímenes o las diferencias de los particulares.*" Pues no hay libertad cuando el legislativo y el ejecutivo están reunidos en las mismas manos. "*Se puede temer que el mismo monarca o el mismo Senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente.*" Tampoco hay libertad cuando el poder de juzgar, el judicial, no está separado del legislativo y del ejecutivo. "*Si estuviese junto con el poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario; si estuviese junto con el poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.*" Lo que permite a Montesquieu calificar la monarquía de gobierno moderado es precisamente que, en la mayor parte de los reinos de Europa, el príncipe, que reúne en sus manos los dos primeros poderes, deja a otros el ejercicio del tercero: "entre los turcos, donde estos tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un horrible despotismo".

Mas he aquí que sin decirlo, sino como continuando su pensamiento, y muy incidentalmente ("de los tres poderes de que hemos hablado, el de juzgar es en cierto modo nulo"), Montesquieu pasa al estudio de las tres fuerzas concretas, cuyo componente forma el gobierno inglés: pueblo, nobleza y monarca. Lo que nos describe es un gobierno mixto, aunque no emplee el término; es ese tipo de gobierno que Bodin, en nombre de la soberanía indivisible, había condenado con el vigor que conocemos. Desde la revolución de 1688, el régimen de Inglaterra había tomado definitivamente esta fisonomía—al menos, exterior—de gobierno mixto. La evolución estaba lejos de haber acabado. Montesquieu nos pinta este gobierno, o más exactamente (pues todo color, como nota A. Sorel, falta en este capítulo), nos lo dibuja, con trazo seco y preciso, tal como se presentaba alrededor de los años 1730, como si todo estuviese dicho en lo sucesivo. El relieve gana con ello si la humilde verdad pierde.

Primera fuerza o poder a considerar en esta nueva perspectiva: el *pueblo.*

Este no actúa por sí mismo, sino por sus representantes.

Como, en un Estado libre, todo hombre que se considera en posesión de un alma libre debe gobernarse por sí mismo, sería menester que el pueblo incorporase de un modo directo el poder legislativo; pero como esto es imposible en los grandes Estados y está sujeto a muchos inconvenientes en los

pequeños, es forzoso que el pueblo haga por medio de sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo.

¿Cómo son elegidos esos representantes? Podrían serlo en el cuerpo de la nación en general. Vale más que lo sean en un marco local, lo que supone una división del país en circunscripciones, de modo que los habitantes se elijan un representante en cada lugar principal. "*Se conocen mucho mejor las necesidades de la propia ciudad que las de las otras ciudades, y se juzga mejor de la capacidad de nuestros vecinos que de la de los demás compatriotas.*" Pero ¿quién tiene el derecho de elegir dentro de cada circunscripción? "Todos los ciudadanos, excepto aquellos que están en tal estado de bajeza que se consideran como sin voluntad propia." El cuerpo de los representantes, así compuesto, no toma tampoco, por lo demás, "resoluciones activas"; es algo que no haría bien, y no es elegido para eso, "sino *para hacer leyes o para ver si se han ejecutado bien las que ha hecho,* cosa que puede hacer bien, y hasta que sólo él puede hacer bien".

Se han reconocido aquí las principales reglas del régimen representativo moderno, tales como se habían impuesto en Inglaterra antes de dar la vuelta a los países civilizados; se ha reconocido la Cámara de los Comunes, madre de las asambleas elegidas.

Segundo poder: la *nobleza.* ¿Por qué hereditaria? ¿Por qué constituye un cuerpo particular que comparte el poder legislativo con el cuerpo de los representantes del pueblo? ¿Por qué, en materia de finanzas, este cuerpo de los nobles no tiene, por el contrario, más que un *veto:* yo impido? Responder a estas preguntas es describir, al mismo tiempo, los poderes de la Cámara de los Lores en aquella época.

"El cuerpo de los nobles debe ser hereditario. Lo es, primeramente, por su naturaleza; y, por otra parte, es menester que tenga un interés muy grande en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas, y que en un Estado libre deben estar siempre en peligro." ¿Hay mayor interés que transmitir a los hijos sus propias ventajas?

Si estas gentes, distinguidas por el nacimiento, las riquezas o los honores..., estuviesen confundidas entre el pueblo, y si no tuviesen en él más que una voz, como los demás, *la libertad común sería su esclavitud,* y no tendrían ningún interés en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones irían contra ellos. La parte que tienen en la legislación debe, pues, ser proporcionada a las otras ventajas que tienen en el Estado; lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a frenar las empresas del pueblo, como el pueblo tiene derecho a frenar las suyas.

Caso particular de las finanzas:

Pero, como un poder hereditario podría ser inducido a seguir sus intereses particulares y a olvidar los del pueblo, es menester que en las cosas en que se tiene un soberano interés en corromperlo, como en las leyes que conciernen a la recaudación de fondos, no tome parte en la legislación más que por su facultad de impedir, y no por su facultad de estatuir.

Facultad de estatuir es el derecho de ordenar por su propia cuenta, o de corregir, enmendar, rehacer lo que otro ha hecho; mientras que *facultad de impedir* no es más que el derecho de rechazar y, por tanto, de hacer nulo lo que otro ha ordenado, sin poder tocar en ello.

"*Así, el poder legislativo será confiado al cuerpo de los nobles y al cuerpo que sea elegido para representar al pueblo, cada uno de los cuales tendrá sus asambleas y sus deliberaciones aparte, y puntos de vista e intereses separados.*" Así, cada una de las dos partes o Cámaras del cuerpo legislativo poseerá el "lastre" necesario para ponerse en situación de resistir a la otra.

Tercer poder: *el monarca.* A él le corresponde el poder ejecutivo, porque "esta parte del gobierno, que tiene casi siempre necesidad de una acción momentánea, está mejor administrada por uno solo que por varios, mientras que lo que depende del poder legislativo está frecuentemente mejor ordenado por varios que por uno solo". ¿Qué ocurriría si faltase el rey? El ejecutivo debería ser confiado a cierto número de miembros del legislativo, a un comité del legislativo. Esto sería la reunión en manos de este comité de los dos poderes cuya separación caracteriza al Estado libre. "Ya no habría libertad." En estos términos condena Montesquieu sin apelación al gobierno de reunión de poderes. No condena menos al gobierno parlamentario con preponderancia del legislativo. Traduce una situación constitucional inglesa, en que, no lo olvidemos, los ministros gobernaban en nombre del rey y en modo alguno como delegados de la mayoría de los Comunes. Etapa que en la misma Inglaterra sería un día superada.

¿Cómo dar a este monarca (y a sus ministros, demasiado desdeñados por Montesquieu) el "lastre" necesario para permitirle resistir al legislativo y, ante todo, a los Comunes? Cómo dar al legislativo (y, ante todo, a los Comunes) el "lastre" necesario para permitirle resistir al ejecutivo?

La máquina gubernamental inglesa estaba, a este respecto—o parecía—, singularmente a punto desde 1688. En su *Historia de Inglaterra,* publicada de 1722 a 1725, el francés Rapin-Thoyras, refugiado protestante, había dicho:

> El fin de la Constitución inglesa es la libertad. El medio es una monarquía mixta... Las prerrogativas del soberano, de los grandes y del pueblo están de tal manera templadas las unas por las otras, que se sostienen mutuamente. Al mismo tiempo, cada uno de estos tres poderes, que participan en el gobierno, puede poner obstáculos invencibles a las empresas que uno de los otros dos, o inclusive los dos juntos, quieran realizar para hacerse independientes.

Estas frases pesadas batían a distancia, en cuanto a precisión descriptiva, al ingenioso Locke. Montesquieu—que conoce la obra de Rapin y que la utiliza tanto, dice Sorel, que la ha hecho "olvidar a la posteridad"—va a explotar este tema del *encadenamiento mutuo de las fuerzas* con una sorda y seca alegría. ¡Admirable regulación de pesos y contrapesos, de palancas y frenos, de acciones y reacciones! Es realmente "la obra maestra de legislación", debida a una maravillosa prudencia, a un maravilloso sentido práctico en la utilización de los azares—y de las convulsiones de la Historia.

> He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Estando compuesto en ella el cuerpo legislativo de dos partes, la una encadenará a la otra con su mutua facultad de impedir. Las dos estarán ligadas por el poder ejecutivo, que a su vez lo estará por el legislativo.

¿Dónde encuentra el legislativo el lastre necesario para resistir al ejecutivo? Helo aquí:

El legislativo está asegurado por sesiones periódicas; no volverán a verse reyes que traten, como lo habían hecho los Estuardos, de gobernar sin Parlamento.

> Si el cuerpo legislativo estuviese sin reunirse durante un tiempo considerable, ya no habría libertad. Pues ocurriría una de estas dos cosas: o que no habría ya resoluciones legislativas, y el Estado caería en la anarquía, o que estas resoluciones serían tomadas por el poder ejecutivo, y éste se convertiría en absoluto.

Dos reglas garantizan la convocatoria anual del Parlamento: la del voto anual del presupuesto y la del voto anual de la ley autorizando el ejército permanente. Si no, el legislativo correría el riesgo de perder su libertad, porque el ejecutivo no dependería ya de él. Sólo al legislativo le corresponde la *facultad de estatuir,* es decir, de ordenar y de corregir sobre la legislación. "Si el monarca tomase parte en la legislación con la facultad de estatuir, ya no habría libertad." Al legislativo le corresponde la facultad de no impedir al ejecutivo, pero sí de examinar de qué manera han sido ejecutadas las leyes que él ha hecho (control parlamentario, se dirá más tarde). Y si lo han sido mal, el legislativo no puede

culpar al rey, inviolable y sagrado, pero sí a sus consejeros, los cuales pueden ser "sometidos a investigación y castigados". Se reconoce aquí la regla inglesa del *impeachment:* puesta en acusación de un ministro por los Comunes ante los Lores.

El ejecutivo, por su parte, convoca al legislativo, el cual no debe estar siempre reunido, ni debe reunirse por sí mismo (Locke había pensado igual), como tampoco debe suspenderse, es decir, separarse por sí mismo. Para estas reglas hay, aparte de otras razones, la siguiente, que bastaría: la seguridad del ejecutivo. Un legislativo siempre reunido "ocuparía demasiado al poder ejecutivo, que no pensaría en ejecutar, sino en defender sus prerrogativas". Un legislativo que tuviese el derecho de suspenderse a sí mismo "podría ocurrir que no se suspendiese nunca, lo cual sería peligroso en el caso en que quisiese atentar contra el poder ejecutivo". Es menester, por tanto, que el ejecutivo regule el tiempo de la celebración y la duración de las sesiones del legislativo.

El monarca, que no puede—ya hemos visto por qué—tomar parte en la legislación con su *facultad de estatuir,* debe tomar parte en ella con su *facultad de impedir.* ¿Por qué? Para defenderse, para evitar verse "muy pronto despojado de sus prerrogativas". Se reconoce en ello el *veto* real, que permitiría al monarca inglés rechazar un *bill* votado por las dos Cámaras. Pero desde 1707, en que la reina Ana se sirvió todavía de él, el veto estaba muerto: *muerto como la reina Ana.* Montesquieu ignora este hecho, o no lo tiene en cuenta.

En fin, el monarca es, como se sabe, inviolable y sagrado, si bien sus consejeros o ministros responden por él. Ello es necesario. Es necesario para la libertad: "El cuerpo legislativo no debe tener el poder de juzgar la persona y, por consiguiente, la conducta de quien ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque, siendo necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se vuelva tiránico, desde el momento que fuese acusada o juzgada no habría ya libertad. En este caso, el Estado no sería ya una Monarquía, sino una República no libre." Penetrante observación, que evoca el proceso de Carlos I Estuardo y sus consecuencias; que ilumina anticipadamente el proceso de Luis XVI y las suyas.

¿Cómo no admirar con Montesquieu una relojería tan perfeccionada? Sin embargo, una objeción viene a las "mientes": tan bello equilibrio, ¿no corre el riesgo de conducir a la inmovilidad de los atletas que, hombro contra hombro, se esfuerzan en vano en empujarse? Si nuestros tres poderes antagonistas (que no son ya—y he aquí el anunciado deslizamiento—los tres poderes abstractos del comienzo, sino tres fuerzas especiales: pueblo, rey y nobleza, constituyendo esta última el elemento

mediador, el "poder intermediario"), si nuestros tres poderes antagonistas se frenan recíprocamente demasiado bien, es toda esta magnífica máquina gubernamental la que se detiene, la que se bloquea. No—responde Montesquieu, que ha previsto la objeción—; se sabe que hay un movimiento de los negocios, que no debe ser ni demasiado lento ni demasiado rápido, y que arrastra necesariamente en una acción común a las fuerzas mutuamente encadenadas: "*estos tres poderes deberían formar un reposo o una inacción. Pero, como por el movimiento necesario de las cosas están obligados a marchar, se verán forzados a marchar de concierto.*"

Respuesta seductora, pero afectada de un optimismo vago. Es que quizá era todavía demasiado pronto para que la solución verdadera se impusiese al observador del sistema inglés. Esta solución era la del primer ministro, jefe de su mayoría, que tiene a la vez la confianza de esta mayoría y la del rey, siendo así capaz de hacer marchar "de concierto" todas las partes mutuamente encadenadas del tiro gubernamental. ¿Había meditado suficientemente Montesquieu sobre el ejercicio del poder por Walpole?

Pero no enturbiemos nuestro placer, o, más bien, el placer de los lectores de 1748. Si todo no está dicho en esta descripción famosa, ¿hay en ninguna otra gran obra política una riqueza de ideas tan desbordante como en este solo capítulo?—abundante, es verdad—de *El espíritu de las leyes?* "Hay en él algunas páginas que han ejercido la más profunda influencia en el derecho constitucional de Occidente" (Esmein).

Para salir al paso del reproche, fácil de prever, de que rebaja a Francia, exaltando a Inglaterra, Montesquieu termina este capítulo memorable con las siguientes líneas, que huelen a defensa, y quizá a simulación:

> No pretendo con esto rebajar a los otros gobiernos, ni decir que esta libertad política extrema deba mortificar a los que no la tienen más que moderada. ¿Cómo podría decir esto yo, que creo que el exceso mismo de la razón no es siempre deseable, y que los hombres se acomodan casi siempre mejor en las zonas medias que en las extremidades?

Lenguaje embarazado y poco convincente. Hasta aquí el autor no había visto en la libertad de la Constitución inglesa un exceso de la razón, una extremidad. Comprende, pues, que necesita explicarse mejor, y en el inimitable pequeño capítulo VII del mismo libro IX *(De las monarquías que conocemos)* puntualiza la diferencia entre dos especies de gobierno moderado. Un gobierno moderado que solamente atemperan los cuerpos intermediarios, así como cierta separación entre el ejecutivo

y el judicial: ésta es Francia. Un gobierno moderado que tiene la libertad política como objeto directo y que está enteramente orientado por ella, así como por la preocupación de la "seguridad del súbdito", verdadera "obra maestra de legislación", que cierra toda salida al odiado despotismo: ésta es Inglaterra.

Las monarquías que conocemos no tienen, como esta de que acabamos de hablar, la libertad como objeto directo; no tienden más que a la gloria de los ciudadanos, del Estado y del príncipe. Pero de esta gloria resulta un espíritu de libertad que, en estos Estados, puede hacer también grandes cosas y quizá contribuir a la felicidad tanto como la libertad misma. Los tres poderes no están en ellas distribuídos y fundidos sobre el modelo de la constitución de que hemos hablado. Cada uno de ellos tiene una distribución particular, según la cual se aproximan más o menos a la libertad política; y si no se aproximasen, la monarquía degeneraría en despotismo.

Tantas precauciones eran, por lo demás, perfectamente vanas. Tanto más cuanto que en otro "capítulo inglés", consagrado al espíritu general de la nación británica, la admiración, como se verá, prevalece con mucho sobre las reservas. Quieras que no, Montesquieu debía convertirse en el propagandista más célebre, en el más eficaz, de las instituciones inglesas en Francia. Y, sin embargo, parece que, en realidad, él no creyó posible, en virtud de su misma concepción general de las leyes, trasplantar felizmente las instituciones inglesas a un país como Francia, de carácter tan diferente. Parece que deseó, simplemente, reducir la monarquía francesa a su naturaleza y a su principio, de los cuales, según él, se desviaba peligrosamente.

Sea de ello lo que fuere, Voltaire, sin alegría, levantaría acta—él, el autor de esas *Cartas filosóficas* o *Cartas inglesas* de 1734, que, aunque superficiales, habían preparado el terreno para el estudio magistral de su gran rival—; Voltaire escribiría: el elogio que Montesquieu "ha hecho del gobierno inglés es lo que más ha agradado en Francia". Magnífico elogio, en verdad—gruñirían los monárquicos franceses puntillosos—, el que coloca la constitución inglesa "por encima de las de todos los demás Estados de Europa", el que la considera "altamente superior" a la constitución nacional: ¡hermoso trabajo haber "elevado al anglicismo", al paroxismo del anglicismo, a las imaginaciones francesas! "A fuerza de ser amigo de los hombres—escribiría Crevier—, el autor de *El espíritu de las leyes* deja de amar a su patria como debiera. El inglés debe sentirse halagado leyendo esta obra, pero esta lectura sólo es capaz de mortificar a los buenos franceses."

LA TEORÍA DE LOS CLIMAS

¿Cuáles dominan, las causas físicas o las causas morales? ¿Cuál prevalece en la conducta humana, el hombre-espíritu o el hombre-animal, la máquina, la materia? Viejo debate, que es, en el fondo, el de la *necesidad* y la *libertad*. Entre las causas físicas, el clima, desde Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Polibio, había atraído la atención de los observadores. Pero Bodin había sido el primero en introducir verdaderamente la noción de clima en la ciencia política. Lo había hecho a su manera, curiosa e imperfecta, mezclando las observaciones que le inspiraban sus inmensas lecturas sobre el mundo conocido (comprendidas Moscovia y Etiopía) con consideraciones astrológicas y "armónicas".

En el primer capítulo del libro V de la *República*, Bodin pretendía proporcionar el medio de conocer el natural de los pueblos. Tres climas, según él, el Norte o Septentrión, el Mediodía y el mediano o templado, dan tres tipos de hombres profundamente diferentes. El hombre del Norte tiene la fuerza—los grandes ejércitos han venido del Septentrión—, es brutal, impetuoso, pero casto y púdico. Es veleidoso y sin palabra. Se gobierna por la fuerza: "y todavía ahora en Alemania se tiene muy en cuenta el derecho de los jinetes, que no es divino ni humano, ni canónico. Pero es el más fuerte quien quiere que se haga lo que él manda." El hombre del Mediodía, "muy lúbrico", vengativo y astuto, es inclinado a las ciencias ocultas y contemplativas, a la filosofía, a las matemáticas, a las meditaciones religiosas. Se gobierna por religión. El hombre del clima templado, menos fuerte que el hombre del Norte, es más razonable que el del Mediodía y tolera bien la monogamia; le han caído en suerte "las ciencias políticas, las leyes, la jurisprudencia, la gracia de decir bien y de bien discurrir". Se gobierna por razón y justicia.

Es menester contar también con la influencia de los vientos, que hacen a los hombres inquietos, turbulentos; con la de las montañas, que los hacen independientes, impacientes por la libertad política, por gobernarse por sí mismos: "se engañaría mucho quien quisiese cambiar el Estado popular de los suizos y grisones, y de otros montañeses, en monarquía; pues, aunque la monarquía sea mucho mejor en sí, el súbdito no es en ella tan autónomo".

Bodin, sin embargo, no vacilaba en proclamar que el país y la naturaleza de los lugares no llevan consigo "necesidad en las costumbres de los hombres". La disciplina puede cambiar el natural: "hasta qué punto la crianza [educación], las leyes, las costumbres, tienen poder para cam-

biar la naturaleza". En sentido inverso, el relajamiento puede estropear los más bellos dones de la naturaleza: los romanos "perdieron todo el esplendor y virtudes de sus padres por una ociosidad laxa y cobarde". Indiscutible nos parece la siguiente conclusión de un capítulo en más de un concepto discutible:

> He aquí, en cuanto a las naturales inclinaciones de los pueblos, cuáles, sin embargo, no llevan consigo necesidad, como he deducido, pero son de gran consecuencia para el establecimiento de las Repúblicas, de las leyes, de las costumbres, y para saber de qué manera hay que tratar o capitular con los unos y con los otros.

Este viejo debate sobre las causas físicas atormentó a Montesquieu. El escribió en alguna parte: "Los morales ponen demasiado a cuenta del alma; los otros, a la del cuerpo. Los unos consideran al hombre más como un espíritu; los otros, más como la máquina de un artesano." Y, después de haber descrito tan magistralmente, en su teoría de los gobiernos, el juego de las causas morales—virtud, honor—, he aquí que Montesquieu parece acometido por una especie de frenesí de causas físicas. Puede explicarse esto por algunas de sus lecturas, sobre todo por la del libro de un autor inglés, Arbuthnot, titulado *Efectos del aire sobre el cuerpo humano*, traducido al francés en 1742.

Hasta tal punto, que la explicación científica—que Bodin, en definitiva, no había dado—de la influencia del clima sobre el espíritu, sobre las pasiones del hombre y, por tanto, sobre su comportamiento político nos es propuesto por Montesquieu al comienzo de su libro XIV: "*De las leyes, en su relación con la naturaleza del clima.*" Escuchemos al autor disertar, docta y complacidamente, sobre los efectos del aire frío y del aire caliente. El aire frío, contrayendo las extremidades de las fibras exteriores de nuestro cuerpo, disminuiría la longitud de estas fibras y aumentaría su fuerza; el aire caliente, por el contrario, relajando las extremidades de las fibras y alargándolas, disminuiría su fuerza y su elasticidad. P. Hazard se burla respetuosamente de estas fantasías del genio: "Si nos sorprendiésemos de esta intervención de las fibras en *El espíritu de las leyes*, afligiríamos a Montesquieu, pues él la estimaba en mucho..." Tan grande fué en nuestro autor, en un momento dado, "la tentación de explicar el espíritu de las leyes por la materia", y si la rechazó finalmente no fué sin haber cedido a ella lo suficiente para no tener nada que lamentar.

Sigámosle, pues, en su sinuosa marcha.

Así, las fibras hacen que se tenga más fuerza en los climas fríos.

Y, por ello, más confianza en sí mismo, más conciencia de su superioridad, más estimación de su seguridad, más audacia emprendedora. De donde se derivarían menos deseos de venganza, menos sospechas, menos política y astucias, más franqueza. ¡Cáspita!—sonríe A. Sorel—, son éstas muchas virtudes "para el hielo y la humedad". ¡Admiremos, pues, en lo sucesivo la franqueza de los normandos, dejemos de hablar de la pérfida Albión y de las querellas de Alemania!

Las fibras quieren también que, en los climas fríos, se sea poco sensible a los placeres, al dolor, al amor. Y si los ingleses se matan sin razón, por *spleen,* con tanta facilidad, quizá no sean culpables las fibras, pero ello se debe, sin embargo, "al estado físico de la máquina"; ésta se encuentra cansada de sí misma, aparentemente, por falta de "filtración del jugo nervioso". Aparece una enfermedad que no tiene localización particular: el peso de la vida.

Pero, se dirá, ¿qué relación guarda esto con el gobierno de los ingleses, con esa libertad regulada por las leyes? ¡Cómo! ¿No lo ven ustedes? Montesquieu, en cambio, "ve muy bien que el gobierno que mejor convendría a gentes para quienes todo fuese insoportable sería aquel en que no pudiesen culpar a uno solo de lo que causa sus pesares, pues donde gobiernan las leyes más bien que los hombres sería menester, para cambiar el Estado, derribarlas a ellas mismas". Ese gobierno de las leyes, por otra parte, no conviene menos a ese "carácter de impaciencia" que la nación inglesa ha recibido del clima y que no le permitiría aguantar mucho tiempo las mismas cosas ni las mismas gentes. Y si los proyectos de la tiranía son siempre desbaratados en Inglaterra, ¿no es por ese hecho mismo de la impaciencia, de la inquietud, debido al clima? "La servidumbre comienza siempre por el sueño. Pero un pueblo que no tiene reposo en ninguna situación, que se palpa sin cesar y encuentra todos los lugares doloridos, apenas puede dormirse."

Sobre este tema de las relaciones entre la "naturaleza del clima" y las "leyes de la servidumbre política" (título mismo del libro XVII), Montesquieu es inagotable en proposiciones generales, a veces verdaderas, con frecuencia seductoras, en ocasiones perfectamente aventuradas, a las que acecha el sarcasmo de Voltaire, siempre vigilante, siempre dispuesto a disipar la embriaguez de deducción del autor de *El espíritu de las leyes.*

¿Por qué hay en Asia un espíritu de servidumbre y en Europa un genio de libertad? Porque Asia no tiene verdaderas zonas templadas, mientras que en Europa la zona templada está muy extendida. Tanto, que en Asia los lugares más fríos se tocan inmediatamente con los lu-

gares muy cálidos, mientras que en Europa el clima, desde el Mediodía hasta el Norte, se va enfriando insensiblemente; cada país, así, es, poco más o menos, semejante a su vecino; la diferencia, al menos, no es notable.

> De ahí se sigue que, en Asia, las naciones se oponen a las naciones como el fuerte al débil; los pueblos guerreros, bravos y activos, lindan inmediatamente con pueblos afeminados, perezosos, tímidos; es inevitable, por consiguiente, que uno sea conquistado y otro conquistador. En Europa, por el contrario, las naciones se oponen como el fuerte al fuerte; las limítrofes tienen aproximadamente el mismo valor. Esta es la gran razón de la debilidad de Asia; y de la fuerza de Europa, de la libertad de Europa y de la servidumbre de Asia; causa que yo no sé que se haya advertido todavía. Esto es lo que hace que en Asia nunca se produzca un aumento de la libertad, mientras que en Europa aumenta o disminuye, según las circunstancias.

Montesquieu, por lo demás, se apresura a invocar una nueva causa física, que actúa en el mismo sentido: la extensión enorme de las llanuras de Asia, favorable al despotismo (como se vió en la teoría de los gobiernos). En Europa, por el contrario, "la división natural forma varios Estados de una extensión mediocre", en que el gobierno moderado es posible sin comprometer el mantenimiento del Estado. Y esto es lo que en este feliz continente ha formado "un genio de libertad, que hace muy difícil que cada parte sea subyugada y sometida a una fuerza extranjera". ¡Ojalá pueda Europa mantener esta felicidad! Se conocen las inquietudes de Montesquieu ante el asalto del despotismo; el autor llama aquí en su ayuda a las causas físicas para tranquilizarse.

El clima apenas si le es un pretexto para reanudar el tema, que le es tan querido, de la superioridad de los germanos o godos, "nuestros padres", como él los llama. Trata, en efecto, en este libro XVII de demostrarnos que si los pueblos del norte de Asia conquistan como quien conquista "esclavos para un amo", los del norte de Europa conquistan *como hombres libres.* ¡Horribles tártaros que, conquistando el Imperio griego, lo esclavizan! ¡Admirables, nobles y liberales godos, que. "conquistando el Imperio romano, fundaron por todas partes la monarquía y la libertad"! ¡Bella prerrogativa de Escandinavia! Las naciones que la habitan—y esto debe situarlas por encima de todos los pueblos del mundo—"han sido la fuente de la libertad de Europa, es decir, de casi toda la que existe hoy entre los hombres". El godo Jornandes "llamó al norte de Europa la fábrica del género humano; yo la llamaré más bien la fábrica de los instrumentos que rompen los hierros forjados en el Mediodía. Allí es donde se forman esas naciones valientes que salen

de su país para destruir a los tiranos y a los esclavos y para enseñar a los hombres que, habiéndolos hecho iguales la Naturaleza, la razón no pudo hacerlos dependientes, a no ser para su felicidad".

¡Extraño ensamblaje, muy característico de tres aspectos del espíritu de Montesquieu, si no de *El espíritu de las leyes:* el prejuicio feudal; el culto del clima frío; el gusto, que el autor comparte con su siglo, y en que su siglo se reconoce en él, de la libertad, de la igualdad primitiva y de la felicidad!

Todo esto, evidentemente, aunque muy atractivo, no es siempre mucho más serio que algunas divagaciones astronómicas de Bodin. Sin excluir las gasconadas, deja oír A. Sorel (¡"influencia del clima fantástico de Gascuña"!). ¡Oh climas, cuántas inexactitudes, mezcladas con observaciones profundas, se cometen en vuestro nombre! El propio Montesquieu hace observar prudentemente que "la mecánica tiene sus razonamientos, que con frecuencia cambian o detienen los efectos de la teoría", y que la política tiene también los suyos. ¡Sin duda, pero confesemos que aquí, verdaderamente, la cosa roza mucho!

Por lo demás, Montesquieu debe andarse con cuidado: los desarrollos serios, científicos, sobre este capítulo de los climas pueden ser más peligrosos que las más arriesgadas burlas. Porque los teólogos vigilan. Grandes nociones, de las que viven o mueren las almas, están implicadas en el debate. Ya sabemos cuáles son: necesidad, fatalidad, determinismo, materialismo, panteísmo, contra libertad, espiritualismo. Dios personal. Bodin, con toda sinceridad, por otra parte, se había apresurado, tratando de los climas, a protestar de que su influencia implicase "necesidad", relación necesaria. Montesquieu, ya comprometido por esta misma expresión de "relación necesaria" en su definición de las leyes, debía cubrirse tanto más cuanto que entre Bodin y él había estallado Spinoza como una bomba. Este había arrojado a los teólogos, en son de desafío, su sistema de la *Etica*, con su necesidad racional. Nada más grave en el siglo XVIII que ser acusado de spinozismo.

Montesquieu lo será. Se expulsará de ello en la *Defensa de El espíritu de las leyes,* publicada en 1750. Podrá invocar el capítulo titulado de manera significativa: *que los malos legisladores son los que favorecieron los vicios del clima y los buenos son los que se opusieron a ellos.* Censura con esto al legislador de la India (Buda) por haber difundido una doctrina de aniquilamiento, de inacción en espera de otra vida, doctrina que, "nacida de la pereza del clima y, a la vez, favoreciéndola, ha causado mil males". Felicita, por el contrario, a los legisladores de la China (Confucio) por haber hecho "completamente

prácticas" la religión, la filosofía y las leyes del país, muy propias para hacer cumplir a los chinos los deberes de la vida presente. Termina con esta máxima, que lo salva todo: "*Cuanto más conducen a los hombres al reposo las causas físicas, más deben alejarlos de él las causas morales.*" Tranquilícense los teólogos, y más ampliamente todos los fervientes de la libertad contra la necesidad: un chino no será necesariamente "lo que exige el clima de la China" (P. Hazard).

Y si el autor consagra todavía un libro, el XVIII, a las relaciones que tienen las leyes con la naturaleza del terreno—causa física—, va a reservar el siguiente al estudio de esta causa misteriosa y completamente moral: *el espíritu general,* y a las relaciones que tienen las leyes con este espíritu en general. Se ha podido decir (Fournol), exagerando, que Montesquieu, a fin de cuentas, puso esta noción del espíritu general en el centro de la ciencia política, lo mismo que Bodin había colocado en él la soberanía. Hay que confesar que Montesquieu está lejos de haber profundizado en ella como Bodin en la soberanía. Abrió esta vía negligentemente, soberbiamente, como muchas otras.

NOCIÓN DEL ESPÍRITU GENERAL

"*Lo que es el espíritu general.*—Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del Gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los usos; de donde se forma un espíritu general que resulta de ellas."

El espíritu general es, pues, una resultante, en que el tono, por lo demás, viene dado por uno de los elementos enumerados, lo que se llamaría en lenguaje moderno "la dominante". Esta denominante difiere según las naciones y su estado de civilización. "La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente en los salvajes." (He aquí las causas naturales decididamente puestas en su lugar.) "Los modales gobiernan a los chinos..., las costumbres daban en otro tiempo el tono en Lacedemonia; las máximas del gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma."

Entonces se presenta otro gran debate clásico: ¿son las leyes más fuertes que las costumbres, o las costumbres que las leyes? (Es el *quid leges sine moribus* de los antiguos.) No esperemos de Montesquieu una respuesta tajante, que no confirmaría la observación. Pero no nos sorprendamos si aconseja, desde luego, la prudencia al legislador: "*cuán necesario es estar atento a no cambiar el espíritu general de una nación.*"

¿Quién reconocería, aunque no la nombre, la nación que elige para

ilustrar este precepto? Es Francia. La Francia—se ha dicho—monárquica, jerárquica y mundana del antiguo régimen, con sus nobles ligeros, sus salones frívolos, sus elegantes un tanto crueles. Ciertamente... ¿No valen muchos rasgos de este retrato encantador para los franceses de siempre y de todas las condiciones? El lector juzgará de ello.

> Si hubiese en el mundo una nación que tuviese un humor sociable, un corazón abierto, alegría de la vida, gusto, facilidad para comunicar sus pensamientos; que fuese viva, agradable, jovial, a veces imprudente, con frecuencia indiscreta, y que tuviese, con esto, valor, generosidad, franqueza, cierto punto de honra, *sería menester tratar de no estorbar con leyes sus maneras, para no estorbar sus virtudes.* Si, en general, el carácter es bueno, ¿qué importa que se encuentren en él algunos defectos? Se podría contener a las mujeres, hacer leyes para corregir sus costumbres y limitar su lujo; pero, ¿quién sabe si no se perdería con ello cierto gusto que sería la fuente de las riquezas de la nación y una cortesía que atrae a ella a los extranjeros?... Si se le da un espíritu de pedantería a una nación naturalmente alegre, el Estado no ganará nada con ello, ni en el interior ni en el exterior. *Dejadle hacer las cosas frívolas seriamente, y alegremente las cosas serias.*

Hay que convenir que, en este carácter de cada nación, vicios y virtudes se mezclan y viven en buena armonía. Es un entrelazamiento, un equilibrio de buenas y malas cualidades. "Las mezclas felices son aquellas de las que resultan grandes bienes, aunque frecuentemente no se sospecharía." ¿No es esto un poco amoral y no huele un poco a chamusquina? Bien es verdad que Montesquieu se apresura a arrojar como pasto a los moralistas de espíritu pesado, cuya molesta mirada siente pesar sobre él, una frase tranquilizadora: "No he dicho esto para disminuir en nada la distancia infinita que media entre los vicios y las virtudes: ¡líbreme Dios!" Pero no por ello deja de anticipar, para justificarse, una distinción equívoca entre vicios morales y vicios políticos, sobre la cuál se filtra una subrepticia luz maquiavélica.

Máxima, en todo caso, digna de meditarse por el legislador que quiere a toda costa introducir cambios: reformar *por medio de las leyes* lo que por las leyes está establecido, pero no cambiar sino *por otras costumbres* y otros usos lo que está establecido por los usos y por las costumbres. Censura a Pedro el Grande: "La ley que obligaba a los moscovitas a hacerse cortar la barba y los vestidos, y la violencia de Pedro I, que hacía cortar hasta las rodillas las largas ropas de los que entraban en las ciudades, eran tiránicas." El zar de hierro no tenía ninguna necesidad de estos medios violentos; habría conseguido su fin de la misma manera con la dulzura; tenía "demasiada mala opinión" de sus pueblos, que no eran "animales, como él decía". Con este duro e inmoderado

Pedro contrasta el sabio Solón, quien, interrogado sobre si las leyes que había dado a los atenienses eran las mejores, respondió: "Les he dado las mejores de las que podían aguantar." Todos los legisladores deberían escuchar esta hermosa frase.

Así, pues, ¿corresponde a las leyes seguir a las costumbres, que, en los países civilizados, dan, sobre todo, el tono al espíritu general? ¡Cuidado! No nos apresuremos a sacar esta conclusión. Dejemos tiempo a Montesquieu para corregir con una verdad nueva esta misma que acaba de anunciar, y para escribir: "veamos ahora cómo las costumbres siguen a las leyes".

¿Cómo pueden contribuir las leyes a formar las costumbres, los usos y el carácter de una nación? Es el título del capítulo XXVII, último del libro XIX, consagrado al espíritu general. Largo capítulo, único en su especie en este libro, y notable por un verdadero derroche de condicionales; en este doble respecto, nos recuerda el famoso capítulo VI del libro XI. Y, de hecho, está consagrado igualmente a Inglaterra; es el otro gran "capítulo inglés" de *El espíritu de las leyes*. Por lo demás, a Inglaterra no se la nombra en él, como no se nombraba a Francia en el más arriba citado.

> Las costumbres de un pueblo esclavo son una parte de su servidumbre; las de un pueblo libre son una parte de su libertad. He hablado en el libro XI de un pueblo libre, he dado los principios de su constitución; veamos los efectos que han debido seguirse de ellos, el carácter que ha podido formarse y los usos que resultan de los mismos.

Entre líneas podemos leer esto: Sí, en la mayor parte de los regímenes, despotismo, monarquía, república inclusive, las leyes siguen a las costumbres; las leyes se alinean sobre el espíritu general forjado por estas costumbres, fuerza invencible. Pero esta situación se trastrueca en una nación que tiene como objeto directo de sus leyes constitucionales la libertad política. Entonces la fuerza del espíritu de libertad así fundado arrastra todo lo demás. Es lo que va a hacernos ver Montesquieu, fascinado de nuevo por ese extraño país, que no se parece a ningún otro; por esa Inglaterra de libertad, por esa gran isla comerciante y dueña arrogante de los mares, donde virtudes y vicios políticos, surgidos de la misma fuente—la Constitución—, se equilibran tan bien y concurren por igual a forjar un espíritu indomable.

Lo propio de un pueblo libre desde siempre—escribe el autor—es temblar por su libertad:

> Se teme ver escapar un bien que se siente... y que se nos puede disfrazar, y el temor aumenta siempre las cosas. El pueblo estaría inquieto por su situación y creería estar en peligro aun en los momentos más seguros..., pero esto mismo contribuiría a hacerle evitar los verdaderos peligros a que podría verse expuesto más tarde... [esto] mantendría todos los resortes del gobierno y volvería más atentos a todos los ciudadanos.

Y si se tratase de un peligro real, ya que las leyes fundamentales fuesen derrocadas, o ya, sobre todo, que una potencia extranjera amenazase al Estado, la reacción sería rápida y terrible.

Si "*alguna potencia extranjera amenazase al Estado y pusiese en peligro su fortuna o su gloria, entonces...*" Perdonemos una vez más este condicional, con frecuencia irritante, por la inmensa perspectiva que nos va a abrir sobre las grandes luchas futuras de la historia británica, por la admirable adivinación que traduce. Toda la indómita fuerza del instinto nacional inglés, en la cual tropezarían y caerían la Revolución francesa y Napoleón, contra la cual se estrellaría en septiembre de 1940 el asalto aéreo de la Alemania hitleriana; toda la obstinación de un Pitt o de un Churchill, poniendo tensas todas las energías, drenando todas las riquezas de una nación unánime, respiran y rugen anticipadamente en esta página famosa:

> Entonces, cediendo a los grandes los pequeños intereses, todo se reuniría en favor del poder ejecutivo... Esta nación amaría prodigiosamente su libertad, porque esta libertad sería verdadera; y podría ocurrir que, para defenderla, sacrificase sus bienes, su comodidad, sus intereses; que se cargase con los impuestos más duros, tales que el príncipe más absoluto no se atrevería a hacérselos soportar a sus súbditos. Pero, como tendría un conocimiento cierto de la necesidad de someterse a ellos—los cuales pagaría con la esperanza fundada de no pagar más—, las cargas serían aquí más pesadas que el sentimiento de ellas, mientras que hay Estados en que el sentimiento está infinitamente por encima del mal. Esta nación tendría un crédito seguro, porque se tomaría prestado a sí misma y se pagaría a sí misma. Y podría ocurrir que afrontase empresas por encima de sus fuerzas naturales e hiciese valer contra sus enemigos inmensas riquezas de ficción, que la confianza y la naturaleza de su gobierno volverían reales. Para conservar su libertad tomaría prestado a sus súbditos, y sus súbditos, que verían que su crédito se perdería si ella era conquistada, tendrían un nuevo motivo para esforzarse en defender su libertad.

Rara vez se elevó más alto Montesquieu que en este nuevo "capítulo inglés". El color, la vida, que faltaban al análisis magistral de la Constitución de Inglaterra en el libro XI, corren aquí parejos con no sé qué lirismo sordo, que este perfecto estilista reserva para sus grandes, para sus queridos asuntos.

LA ACOGIDA DISPENSADA A "EL ESPÍRITU DE LAS LEYES"

Un inmenso éxito de curiosidad, en que no faltaba lo que hoy se llamaría *snobismo,* acogió la obra a su aparición. Montesquieu tenía ya gran reputación como autor de las *Cartas persas,* y, luego, de las *Consideraciones sobre los romanos.* La grandeza de su designio impresionaba las imaginaciones; los salones de París estaban dispuestos a extasiarse, y se extasiaron; la admiración fué a la vez sincera y convencional.

Era necesario haber "leído aquello". Se sobrentendía que se admiraba *El espíritu de las leyes,* y que era una lectura "deliciosa".

Espiguemos algunos testimonios. *Les Nouvelles Littéraires:* "Ha trastornado la cabeza de todos los franceses, y figura en el tocador de las señoras tanto como en el gabinete de los sabios. No sé si el entusiasmo será duradero, pero lo cierto es que no puede ser mayor." Un abate hace del libro casi tanto caso "como de su breviario". Un hombre culto de provincias escribe a Montesquieu: "Desde la creación del sol, esta obra es, en mi entender, la que mejor podría alumbrar al mundo". Un amigo bromea en estos términos: "Venga a ser testigo de los bostezos, de los vapores que ha dado usted a todos los petimetres, a todas las pobres cotorritas, a quienes el buen tono ha forzado a leerle." La señora Geoffrin da las gracias en una larga carta a su "querido presidente"; interrumpe—dice—, para escribirle, una lectura deliciosa, la de un libro nuevo, del que hay en París poquísimos ejemplares, "que se arrebata y se devora", que es la obra maestra del espíritu, de "la filosofía, de la metafísica y del saber..., escrito con elegancia, finura, exactitud y nobleza. Las gracias se han preocupado de revestir la erudición..." Sin embargo, la señora Du Deffand hacía sobre el título mismo la célebre chanza, que desfloraba el libro sin entrar en él: "C'est de l'esprit sur les lois" (1).

Por la cual el grave D'Alembert se puso muy mohino: "¡Cómo! ¡Tratar tan ligeramente semejante obra!"

En 1750, Montesquieu escribe que, en un año y medio, han aparecido veintidós ediciones; los eruditos no comprueban más que una docena, lo cual ya estaría muy bien. El libro se traduce a casi todos los idiomas. Federico II de Prusia lo lee; Catalina II, "Emperatriz y legis-

(1) Transcribimos la expresión francesa, pues en su traducción—"Esto es ingenio acerca de las leyes"—se evapora su gracia, fundada en la doble significación de la palabra *esprit. (N. del T.)*

ladora de todas las Rusias", haciendo establecer en 1767 un nuevo código legislativo, elabora una *Instrucción* llena de extractos de Montesquieu, por lo demás, puerilmente presentados. La obra forma escuela en Italia: Beccaria, reformador del derecho penal, se proclama discípulo de Montesquieu. La acogida hecha a *El espíritu de las leyes* en Inglaterra es entusiasta; los ingleses se apresuran—leemos más bien a Blackstone—a adoptar la interpretación de su constitución propuesta por el genial gascón. Se ha pretendido que en 1787 se encontraba siempre un ejemplar del libro en una mesa de la Cámara de los Comunes: *Se non è vero...*

Cuando Montesquieu murió, casi ciego, en 1755, siete años después de la publicación de su gran obra, tras de la cual sólo había publicado muy pocas cosas, su gloria era europea. Al menos, había podido gozar de ella en vida.

No quiere esto decir que le hubiesen sido ahorradas decepciones y críticas. Dejemos aparte a Voltaire, celoso de una competencia tan aplastante, y que—una vez pagado el inevitable tributo de admiración con estas grandes palabras: "el género humano había perdido sus títulos; el señor Montesquieu los ha encontrado y se los ha devuelto"—se consagró a la denigración sistemática de *El espíritu de las leyes*. Montesquieu había dicho de antemano de él: "Tiene demasiado talento para entenderme." Mientras que la mayor parte de los demás lectores no tenían suficiente. El designio de *El espíritu de las leyes* era demasiado alto para la gran mayoría de los *leedores* de libros a la moda. Un pensamiento melancólico de Montesquieu iba a verificarse: "Mi obra será más aprobada que leída; semejantes lecturas pueden ser un placer; nunca son una diversión."

Este designio, demasiado alto para el lector medio, era, al mismo tiempo—y de ahí una primera fuente de críticas acerbas e inquietantes para el reposo del autor—, demasiado atrevido para los conservadores estrechos de la época. Conservadores tanto en política como en religión, defensores obstinados del trono y del altar, cerrados al movimiento de las ideas, incapaces de reconocer en Montesquieu lo que en realidad era: un conservador ilustrado. Unas hojas eclesiásticas le acusaron de ser—a la vez y contradictoriamente—discípulo del ateo Spinoza y sectario de "la religión natural", herejía venida de aquella maldita Inglaterra, de aquel país de Locke, que la obra ponía escandalosamente por las nubes.

Montesquieu, por consejo de sus amigos, se decidió a responder en 1750 con su centelleante *Defensa de El espíritu de las leyes*.

Pero, en sentido inverso, este alto designio pareció irrisoriamente tímido—y ésta fué una segunda fuente de críticas morosas—a los verdaderos "filósofos", a los ideólogos materialistas de la *Enciclopedia*, adversarios, al menos intelectualmente, del orden establecido. Reprocharon a Montesquieu ser demasiado historiador y no bastante filósofo, justificar los hechos, dar cuenta, con una especie de aprobación irritante, de un número considerable de instituciones absurdas en lugar de condenarlas, pura y simplemente, en nombre del derecho natural, de la razón pura, haciendo tabla rasa de todos los prejuicios. En este sentido, *El espíritu de las leyes* les pareció retrasado. Helvetius escribía que Montesquieu, "con el género de talento de Montaigne", había conservado sus prejuicios de "leguleyo y de gentilhombre", y que ésta era la fuente de todos sus errores.

A pesar de todo, ni siquiera los filósofos más estrechos, más sectarios, podían rehusar a Montesquieu cierto reconocimiento en nombre de la filosofía: por haber dado el ejemplo de una investigación verdaderamente positiva y científica, desnuda de todo misticismo, que proyectaba sobre el dominio inmenso de las relaciones sociales esa lógica triunfante que ahuyenta las sombras. La obra, como dirá muy bien Lanson, respondía a una exigencia de la selecta minoría europea: faltaba un libro de ciencia política "serio y profundo", a la vez que accesible, libre de erudición ilegible y de dogmatismo insoportable. "Lo que Montaigne había hecho al final del Renacimiento para la filosofía moral; lo que en el siglo XVII había hecho Descartes para el método y para la metafísica; Pascal, para la teología; Fontenelle, para el sistema del mundo; lo que, precisamente en este momento del siglo XVIII, intentaba hacer Buffon para la historia natural; eso es lo que hacía Montesquieu para la ciencia política. Hacía de ella un elemento de la cultura general."

Laboulaye, al reeditar en 1876 *El espíritu de las leyes*, no dijo demasiado al glorificar el libro de Montesquieu por "*haber removido y, en cierta manera, engrandecido el espíritu humano*".

* * *

Catorce años después de *El espíritu de las leyes*, en 1762, iba a aparecer otra gran obra política, destinada menos a engrandecer, pero sí a remover tanto el espíritu humano: *Del contrato social*, de Rousseau. Después, sobre los temas propuestos por Locke, Montesquieu, Rousseau, otros señores menores del pensamiento político, de 1770 a 1789, ejer-

citarían su pluma ágil, cada vez más audaz a medida que se desgastaban en Francia los resortes del absolutismo. ¿Habría lugar todavía para una gran obra política? El folleto famoso del abate Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, aportaría la respuesta afirmativa, en la misma víspera de la Revolución. Folleto, por tanto, obra de pequeñas dimensiones, pero grande por su resonancia y su alcance.

CAPÍTULO III

DEL "CONTRATO SOCIAL", DE J.-J. ROUSSEAU
(1762)

> Mucho más que pensar en revolucionar los grandes estados, Rousseau quiere detener a las pequeñas repúblicas en la pendiente de su corrupción.
>
> (Bertrand de Jouvenel.)

En el libro IX de las *Confesiones,* de Rousseau, se leen estas líneas, que se refieren al año 1756:

> De las varias obras que tenía entre manos, la que meditaba desde hacía más tiempo, aquella de que con más gusto me ocupaba, en la que quería trabajar toda mi vida y la que debía, según creía yo, poner el sello a mi reputación, eran mis *Instituciones políticas.* Hacía trece o catorce años que había concebido su primera idea cuando, estando en Venecia, tuve ocasión de advertir los defectos de aquel gobierno tan alabado. Desde entonces mis puntos de vista se habían ampliado mucho con el estudio histórico de la moral. Había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier manera que se mirase, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser. Así, esta gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía reducirse a esta otra: *¿Cuál es la naturaleza del gobierno capaz de formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor, en fin, tomando la palabra en su más amplio sentido?* Había creído ver que esta cuestión, a su vez, estaba muy estrechamente unida con esta otra—aun cuando fuese diferente de ella—: *¿Cuál es el gobierno que, por su naturaleza, se mantiene siempre lo más cerca posible de la ley?* Y de ahí: ¿qué es la ley?, y una cadena de cuestiones de esta importancia. Veía que todo esto me conducía a grandes verdades, útiles para la felicidad del género humano, pero, *sobre todo, para la de mi patria...*

Hacía trece o catorce años, estando en Venecia... Fué en esta ciudad de cortesanas famosas donde, en 1743, Juan Jacobo había recibido el despreciativo consejo de la Zulietta: ¡deja las mujeres y *studia la matematica!* El pasaje precitado nos revela que Rousseau había estudiado desde entonces, no las matemáticas, pero sí la ciencia política (no sin aportar a ella, como se vería leyéndole, alguna pretensión matemática). El mismo pasaje nos revela la amplitud del designio inicial del autor del

Contrato: sus *Instituciones políticas* hubieran debido contrabalancear, en el ánimo de los contemporáneos, la gloria de *El espíritu de las leyes.* Pero otro pasaje de las *Confesiones* nos enseña que, hacia 1759, después del éxito de *La nueva Eloísa,* Rousseau examinó el estado de su gran obra, y encontrando que exigía todavía varios años de trabajo, renunció a ella. Tanto más cuanto que tenía entre manos su libro sobre la educación, el *Emilio.* Pero resolvió sacar de las *Instituciones políticas* abandonadas lo que pudiese separarse, quemando lo demás. "Y, llevando adelante con celo este trabajo, sin abandonar el del *Emilio,* en menos de dos años di la última mano al *Contrato social.*"

Así, este libro célebre no sería más que un fragmento, destacado y acabado, de una obra mucho más vasta, entregada a un abandono definitivo. Su subtítulo es significativo: "Del contrato social o *Principios del derecho político*". En 1751 había aparecido bajo el mismo título de *Principios,* etc., un libro de Burlamaqui, ginebrino como Rousseau ("J.-J. Rousseau, *ciudadano de Ginebra*": así se designa, con orgullo, el autor del *Contrato).* Estos principios, sobre los cuales Montesquieu, como sintiéndose incómodo, había resbalado tan rápidamente, quería profundizarlos Rousseau, para dar a la obra monumental que meditaba un pórtico ideológico digno de ella. La aplicación de estos principios, teniendo muy en cuenta los datos concretos, la hubiese estudiado Rousseau en los libros que debían aparecer después del *Contrato,* y que no aparecieron jamás. No poseyendo más que el *Contrato* (también, es cierto, algunos escritos políticos circunstanciales), fuerza nos será contentarnos con él. Pero cuidémonos de no olvidar, como se olvidó bajo la Revolución, y después, que el rigor ideológico de este libro no representa integralmente el temperamento político de Rousseau. Bajo la fe del *Contrato,* por otra parte mal leído, un *mito* Rousseau, indestructible en adelante, sustituyó al Rousseau real.

Contrato social. Después de tantos escritores políticos, de los que Hobbes y Locke sólo eran los más relevantes, que habían propuesto una explicación contractual del paso del estado natural al estado social, ¿era posible todavía hacer obra original sobre un tema tan debatido?

Rousseau, según Madame Staël, no inventó nada, sino que "lo inflamó todo". Es un error. El Rousseau del *Contrato* es verdaderamente *inventor.* Es cierto que se inspira en sus predecesores, en Maquiavelo (sobre todo en el de los *Discorsi),* en Montesquieu. Es verdad que ha sufrido profundamente la influencia de su atavismo ginebrino y calvinista: jamás pierde de vista cierto ideal constitucional, tomado de la historia de Ginebra, y del cual, con gran pesar por su parte, le parecía

que se apartaba cada vez más la ciudad de Calvino. Pero todos estos diversos elementos se encuentran tramados en el cerebro poderoso y complicado del autor, en su corazón orgulloso de plebeyo, constantemente herido al contacto de la sociedad aristocrática, inigualitaria, cuyas bondades le eran tan insoportables como sus desprecios. El resultado de ello es esa gran obra difícil de leer, *Del contrato social,* tan diferente de *El espíritu de las leyes.* Rousseau es aquí inferior a Montesquieu en talla intelectual, en libertad de espíritu, en prudencia política. Le es superior por el encadenamiento del razonamiento, por la unidad de la construcción. Es su igual por la firmeza y belleza del estilo: estilo oratorio y abundante, menos rebuscado, pero más sostenido; siempre grave, con frecuencia majestuoso, como la escultura antigua, a veces ardiente, como el corazón mismo de Rousseau.

¿Dónde está, pues, en esta obra célebre la invención? Hela aquí: esa *libertad* y esa *igualdad,* cuya existencia en el estado de naturaleza es tradicionalmente postulada, Rousseau pretende volver a encontrarlas en el estado de sociedad, pero *transformadas,* habiendo sufrido una especie de modificación química, "*desnaturadas*". Hay—para recoger la expresión de un sabio comendador de la obra, M. Halbwachs—"creación de un orden enteramente nuevo y de un orden necesariamente justo por el contrato". O—para citar a B. de Jouvenel en su admirable *Ensayo sobre la política de Rousseau*—hay creación "de una nueva naturaleza" en el hombre, lo que permite a éste superar la contradicción, inherente al estado social, entre sus inclinaciones individuales y sus deberes colectivos. Esta es la primera y capital invención de Rousseau. Tiene ella como pivote la concepción misma del *soberano,* de la *soberanía* y de la *ley,* que el autor hace derivar del contrato social y que llena los dos primeros libros—de los cuatro—de la obra.

Rousseau se ve conducido, por aquí, a una distinción radical, y que, desde el ángulo en que él la presenta, es sólo suya, entre el *soberano* y el *gobierno.* Segunda invención, decisiva para la evolución del derecho público. Ella constituye el objeto esencial de los dos últimos libros, ella implica una clasificación nueva de las *formas de gobierno,* así como una desconfianza radical frente al gobierno, tal como el autor lo definió, contaminado de un *vicio esencial.* La obra termina con el célebre capítulo sobre la *religión civil.*

EL SOBERANO

"*El hombre ha nacido libre, y por todas partes se encuentra encadenado... ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede*

legitimarlo? Creo poder responder a esta cuestión." Estas líneas famosas que abren el *Contrato* indican inmediatamente y sin ambigüedad que el autor quiere tratar una cuestión de legitimidad, de derecho, no de historia.

La obligación social, afirma Rousseau, no podría estar fundada legítimamente en la fuerza. No hay *derecho del más fuerte*. ¿Qué es un derecho que perece cuando cesa la fuerza? Si hay que obedecer por fuerza, no se tiene necesidad de obedecer por deber. La obligación social tampoco está fundada en la autoridad natural del padre, ni en cualquier otra autoridad de un pretendido jefe "natural" y nacido para mandar. Estas son tesis absolutistas. El único fundamento legítimo de la obligación se encuentra en la convención establecida entre todos los miembros del cuerpo que se trata de constituir en sociedad, y cada uno de los cuales contrata, "por decirlo así, consigo mismo", no ligándose, en suma, más que a su sola voluntad. Todo deriva del libre compromiso del que se obliga. El pacto social no puede ser legítimo más que cuando nace de un consentimiento obligadamente unánime.

Fórmula de este pacto, de sesgo bastante sibilino: "*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.*" Lo cual significa que cada asociado se enajena totalmente y sin reservas, con todos sus derechos, en favor de la comunidad. Así la condición es igual para todos. Cada uno se compromete hacia todos. Cada uno, dándose a todos, no se da a nadie. Cada uno adquiere sobre cualquier otro exactamente el mismo derecho que le cede sobre sí mismo. Cada uno gana, pues, el *equivalente* de todo lo que pierde, y más fuerza para conservar lo que tiene. El compromiso adquiere toda su originalidad, como vemos, por el hecho de que cada contratante está ligado, sin estar, sin embargo, "sujeto" a nadie, porque cada uno, uniéndose a todos, no obedece, "*sin embargo, más que a sí mismo y queda tan libre como antes*" (ahí estaba toda la dificultad del problema a resolver).

Así la libertad está a salvo. Pero la obediencia, sin la cual no hay cuerpo político, "pueblo", ni "yo común", también lo está. Lo está gracias a un ingenioso desdoblamiento, que, por lo demás, ya había definido Montesquieu en tres frases cortas y limpias sobre la naturaleza de la República democrática: "El pueblo, en la democracia, es, en ciertos respectos, el monarca; en otros, es el súbdito. No puede ser monarca más que por sus sufragios, que son sus voluntades. La voluntad del soberano es el soberano mismo." Rousseau muestra, menos breve y clara-

mente, que cada miembro del cuerpo político es a la vez *ciudadano* y *súbdito*. Ciudadano, "miembro del soberano", en tanto que participa de la actividad del cuerpo político (que, cuando actúa, se llama *soberano*, y cuando es pasivo, *Estado*). Súbdito, en tanto que obedece a las leyes votadas por este cuerpo político, por este soberano del cual es miembro.

Todo esto está coronado, iluminado—y a veces oscurecido—por una verdadera metafísica, por no decir una teología, de la *voluntad general*, esas dos palabras misteriosas que se han leído en la fórmula del pacto social (1).

Voluntad general no es en modo alguno pura y simple adición de voluntades particulares. *Voluntad general* no es, lisa y llanamente, voluntad de todos o del mayor número. Debe hacerse intervenir aquí un elemento de "moralidad", palabra grata a Rousseau. Este parece distinguir dos mundos, uno de ellos comparable al mundo del pecado y el otro al mundo de la redención. De una parte, el mundo sospechoso del interés *particular*, de las voluntades particulares, de los actos particulares. De otra, el mundo del interés general, de la *voluntad general* (la que quiere el interés general, no el interés particular) de los actos generales (las leyes). Una diferencia radical, no de grado, sino de naturaleza, separa a estos dos mundos.

Ahora bien: el pueblo tomado en cuerpo, "el soberano", no podría querer más que el interés general, no podría tener más que una *voluntad general*. Mientras que cada uno de sus miembros, siendo, a la vez, a consecuencia del contrato, hombre individual y hombre social, puede tener dos clases de voluntad. Como hombre individual, se ve tentado a perseguir, conforme al instinto natural, egoísta, su interés particular. Pero el hombre social que hay en él, el ciudadano, busca y quiere el interés general: búsqueda completamente moral, realizada "en el silencio de las pasiones". La libertad—libertad natural transformada, desnaturada—es, precisamente, la facultad que posee cada uno de hacer predominar sobre su voluntad "particular" su voluntad "general", que elimina el "amor a sí mismo" en provecho del "amor al grupo" (B. de Jouvenel). Así, obedecer al soberano, al pueblo tomado en cuerpo, es verdaderamente ser libre.

Comprender esto es comprender al mismo tiempo lo que se llama frecuentemente los "sofismas" del *Contrato*.

Reducir a la obediencia por la fuerza a quien, dominado por su

(1) Se consultará con fruto el análisis hecho por B. de Jouvenel de la "triple raíz de la voluntad general".

voluntad particular, rehusa someterse a la voluntad general (que es la suya, tanto como la de cualquier otro), es, simplemente, "forzarle a ser libre". Exigir la sumisión de la minoría a las leyes votadas por la mayoría, a las que, por hipótesis, la minoría no ha dado nunca su consentimiento, es realizar la libertad y no violarla. Pues el voto de una proposición de ley no tiene, en realidad, como fin aprobar o rechazar esta proposición, sino decir si es conforme o no a la voluntad general, la cual no será conocida sino después del voto. "Por tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había engañado y que lo que yo estimaba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese prevalecido, yo hubiese hecho cosa distinta de lo que había querido; entonces yo no habría sido libre." Así concluye, imperturbablemente, Rousseau.

Pero, si se quiere llegar completamente al fondo del pensamiento complicado del autor, en lo que concierne a la libertad en el estado social, hay que tener en cuenta todavía una distinción capital: distinción entre la "dependencia de los hombres" y la "dependencia de las cosas".

No cesó este susceptible y desdichado Juan Jacobo de sentir "el inconveniente de la dependencia" *(Confesiones)*; de sufrir con las voluntades particulares, arbitrarias, caprichosas, falaces, de aquellos de quienes él dependía: sus superiores sociales. De ahí, sin duda, esa fobia hacia las "voluntades particulares", esa voluntad de ver, ante todo, en la libertad la independencia con respecto a todas las voluntades particulares. Sin embargo, Rousseau sabía bien que la condición humana es dependiente y que el hombre natural está duramente sometido a la naturaleza física, a la necesidad física, a las *cosas*. Pero él sostiene que esta dependencia de las cosas no altera la libertad, pues no es, según el claro comentario de Halbwachs, más que "la sumisión a la necesidad, a las leyes estables, detrás de las cuales no se percibe una voluntad humana individual, caprichosa e inestable". Lo que altera la libertad es la dependencia de los *hombres*, de las personas particulares. Todo el problema está, pues, en restaurar en el estado social la dependencia de las cosas, eliminando las dependencias particulares, que son "otras tantas fuerzas sustraídas al cuerpo del Estado". Sólo la ley, *expresión de la voluntad general*, es capaz, por su generalidad precisamente, por su impersonalidad, por su inflexibilidad, de paliar la mayor parte de los males inherentes, para el hombre, al hecho de depender de los hombres. Gracias a la ley, y solamente a la ley, la dependencia de los hombres puede "volver a convertirse en la de las cosas" *(Emilio)*; gracias a

ella puede el hombre encontrar a la vez libertad y "moralidad" y "virtud"; es decir, el *equivalente*—y aún más allá—de su libertad natural.

De la misma manera, como vamos a ver, el individuo, convertido por el contrato en hombre social, recobra el *equivalente* de la igualdad natural.

En efecto, la cláusula fundamental del contrato social es, como se sabe, la misma para todos. Todos los ciudadanos se comprometen "bajo las mismas condiciones y deben gozar todos los mismos derechos". Por consiguiente, el soberano jamás tiene derecho a cargar a un súbdito más que a otro. Lejos "de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental, por el contrario, sustituye por una *igualdad moral y legítima* lo que la naturaleza hubiese podido poner de desigualdad física entre los hombres, y, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se hacen todos iguales por convicción y de derecho". No es que los grados de poder y de riqueza puedan ser "exactamente los mismos". Pero el poder no puede hacer violencia a ningún ciudadano desafiando la ley. Y en cuanto a la riqueza, la cosa es más complicada.

"El Estado, con respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, que en el Estado sirve de base a todos los derechos." (Se oye el eco de Hobbes.) Pero, lejos de despojar por ello a los particulares de sus bienes, el Estado les asegura, por el contrario, su legítima posesión, su verdadera propiedad: propiedad-derecho que sustituye a la propiedad-hecho del estado de naturaleza. "Entonces los poseedores, siendo considerados como depositarios del bien público, siendo respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, por cesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, puede decirse que han *adquirido todo lo que dieron.*"

Sin embargo, ¡cuidado!: si algunos tienen demasiado, mientras otros no tienen nada, el Estado se verá expuesto "al tráfico de la libertad pública—uno la compra y otro la vende—". Y de ahí la tiranía; de ahí la disolución. "Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad los grados extremos tanto como sea posible; no toleréis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común... Que ningún ciudadano sea bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno bastante pobre para verse obligado a venderse."

Se ve bien ahora el sentido de la expresión subrayada más arriba: igualdad moral y legítima. No exactamente igualdad de hecho, pero

tampoco igualdad de pura forma, "aparente e ilusoria", que permitiese mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación.

Y el término *desnaturación,* empleado al comienzo de estos desarrollos sobre la libertad y la igualdad, cobra también todo su valor. La transformación del hombre natural en ciudadano transformó sus instintos, los modificó químicamente. El hombre fué, para su bien y para el bien de todos, desnaturado por la institución social legítima (opuesta a la sociedad falsa e injusta, estigmatizada en el famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad,* anterior al *Contrato).* El hombre transportó su "yo a la unidad común, de suerte que cada particular no se cree ya uno, sino parte del todo". He aquí al hombre dotado de la nueva naturaleza de que habla B. de Jouvenel; he ahí que a su amor le es dada otra base, "para hacerle criar otros frutos": frutos sociales. En esta traslación, en este paso de un estado a otro, el hombre volvió a ganar —y con creces—el equivalente de lo que pudo perder. ¡Oh, inimitables beneficios del estado social, cantados por este Rousseau, a quien Faguet, fascinado por el *Discurso* y desconcertado por el *contrato,* querrá tener, ante todo, por "antisocial"! Pero mejor es que leamos:

> Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, *sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes.* Solamente entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de varias ventajas que le ofrece la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen frecuentemente por debajo de aquella de que salió, debería *bendecir sin cesar el instante feliz que le arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.*

LA SOBERANÍA

Los caracteres de la soberanía se desprenden lógicamente del origen contractual y de la definición del soberano. El soberano, constituído por el pacto social, es el pueblo como cuerpo decretando la voluntad general, cuya expresión es la ley. "La voluntad del soberano es el soberano mismo." La soberanía, o poder del cuerpo político sobre todos sus miembros, se confunde con la voluntad general, y sus caracteres son los mismos de esta voluntad: es inalienable, indivisible, infalible, absoluta.



INALIENABLE.—El poder puede cederse, transmitirse. La voluntad, no. Ningún pacto "de sumisión" es, pues, concebible al mismo tiempo que el pacto "de sociedad", o después de él. El conjunto de los ciudadanos, desde el instante en que hubiese cedido su voluntad, dejaría de ser un "pueblo". Y, por la misma razón que no puede ser alienada, la soberanía no puede ser *representada*. Una voluntad no puede darse cadenas para el porvenir en la forma de un representante o diputado:

> El soberano puede decir: quiero actualmente lo que quiere tal hombre, o, al menos, lo que dice querer; pero no puede decir: lo que este hombre quiera mañana, lo querré yo también... La voluntad no se representa: o es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son más que sus comisarios; no pueden concluir nada definitivamente. *Toda ley que el pueblo en persona no ha ratificado es nula; no es una ley.*

Juan Jacobo, ciudadano de Ginebra, partidario del voto directo de las leyes, siente aversión por el régimen representativo preconizado por Montesquieu, ese feudal mal enmascarado, y el ejemplo de Inglaterra no le impresiona. Notemos, de paso, que en 1762 se dibujaba, surgiendo de diversas fuentes, una corriente de opinión contra la anglomanía que había alimentado tan fuertemente *El espíritu de las leyes.*

INDIVISIBLE.—Por la misma razón que es inalienable. La "voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo, o solamente de una parte", y la voluntad de una parte no es más que una voluntad particular. Dividir la soberanía en su principio es matarla. Pero, aun reconociéndola una en su principio, dividirla en su objeto, por ejemplo, en poder legislativo y en poder ejecutivo tratando de igual a igual—como lo hace un Montesquieu—, es matarla también. Extraños políticos, sin lógica, que

> hacen del soberano un ser fantástico y formado de piezas unidas. Es como si compusiesen al hombre con varios cuerpos, de los cuales uno tuviese ojos, otro brazos, otro pies, y nada más. Dicen que los charlatanes del Japón despedazan un niño ante los ojos de los espectadores; después, arrojando al aire todos sus miembros, uno tras otro, hacen que el niño caiga vivo y completamente recompuesto. Tales son, sobre poco más o menos, los cubileteos de nuestros políticos: después de haber desmembrado el cuerpo social por medio de un juego de manos digno de barraca de feria, vuelven a reunir sus piezas no se sabe cómo.

Su error es haber tomado los poderes separados como "partes" de la soberanía; no son ni pueden ser más que "emanaciones" suyas.

INFALIBLE.—La voluntad general "no puede errar"; es "siempre

recta y tiende siempre a la utilidad pública". "El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser." ¿Afirmaciones gratuitas, asentadas con aplomo? No, sino consecuencias normales del "postulado democrático"—como había un "postulado monárquico" de los absolutistas—, según el cual el pueblo en cuerpo quiere siempre y necesariamente el bien de todos y de cada uno. "No estando el soberano formado más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de éstos..., es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros y... no puede perjudicar a ninguno en particular... [puesto que] todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga a favorecer *igualmente* a todos los ciudadanos."

Además, es menester—Rousseau se apresura a precisar ciertas precauciones—que la voluntad sea verdaderamente, auténticamente general, sin infiltración alguna de voluntades particulares. Lo que implica que cada ciudadano "no opine más que según él", él solo, a título estrictamente individual. Lo que excluye la intervención de toda "sociedad parcial", asociación, partido, facción, que no se constituyen jamás sino a expensas de la gran sociedad o asociación general: el cuerpo político.

Absoluta.—La soberanía se analiza, por esencia, en un poder absoluto: "Necesita (el Estado) una fuerza universal y compulsiva para mover y disponer cada parte del modo más conveniente para el todo. Como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, *el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos.*"

¡Cómo! ¿Un poder sin límites? Ningún capítulo del *Contrato* es más sutil que este capítulo cuarto del libro *II* que se titula: *De los límites del poder soberano.* Rousseau se revela en él escindido. Escindido entre el individualismo de su punto de partida, de su temperamento, y el absolutismo democrático, ese verdadero despotismo de la voluntad general; es decir, prácticamente, de la mayoría, al cual le conduce la lógica de su construcción. Escindido entre el rigor dialéctico del autoritario Hobbes y la ágil ingeniosidad de Locke, individualista liberal, preocupado por salvar los derechos del hombre frente al Estado.

Así es como Rousseau, habiendo afirmado la necesidad de la soberanía absoluta, reserva, al lado del ciudadano y del súbdito, doble faz del "hombre social", los derechos del "hombre a secas", tal como la naturaleza lo hizo.

Se trata, pues, de distinguir bien los derechos de los ciudadanos y del soberano y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos del derecho natural, del cual deben gozar en calidad de hombres. Se conviene en que todo lo que cada uno enajena, en virtud del pacto social, de sus bienes, de su libertad, de su poder, *es solamente aquella parte de todas esas cosas cuyo uso importa a la comunidad.*

Pero el autor se apresura a hacer prácticamente ilusoria esta concesión al precisar: "*que hay que convenir también en que el soberano es el único juez de importancia.*"

¿Cómo no sentir en Rousseau un cruel embarazo? ¡Y qué feliz se siente de que el postulado democrático—el soberano, que es "siempre lo que debe ser"—pueda venir a salvarlo todo! "Todos los servicios que un ciudadano puede rendir al Estado se los debe tan pronto como el soberano se los pida; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil para la comunidad; no puede ni siquiera quererlo, pues bajo la ley de la razón nada se hace sin causa, exactamente como bajo la ley de la naturaleza." Siguen dos páginas espantosamente abstrusas, para concluir recordando que los súbditos, al obedecer al soberano, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. De donde se desprende que "preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto éstos pueden *comprometerse consigo mismos,* cada uno hacia todos y todos hacia cada uno de ellos".

Que comprenda quien pueda—se sienten tentados a pensar los espíritus ligeros—. La verdad es que todas las ideas de Juan Jacobo "se mantienen coherentes", como lo afirma él mismo orgullosamente, pero que su expresión—visto el postulado inicial y también, si hemos de darle crédito, "la pobreza de su lengua"—resulta simplemente ardua. En una frase, cuya claridad no deja nada que desear, pero que no tranquiliza más que medianamente al individualista, Halbwachs resume el razonamiento del autor: "El Estado nos deja, en suma, de nuestra libre actividad *todo lo que no es necesario que él limite para garantizar y asegurar esta libre actividad misma.*"

ABSOLUTA, INFALIBLE, INDIVISIBLE, INALIENABLE—a lo cual, según se ha visto, puede agregarse: sagrada e inviolable—, ¡de qué atributos prestigiosos no está aureolada esta soberanía, según Rousseau! Como muy bien se ha dicho: después de *El espíritu de las leyes,* que ponía el acento sobre otros valores, el *Contrato* es "el desquite de la soberanía".

Sobre las ruinas del absolutismo monárquico, condenado en espíritu,

Rousseau quiso elegir, acordándose de Ginebra, una soberanía sin peligro para los gobernados, y, sin embargo, tan augusta, tan majestuosa y exigente como la soberanía de uno solo, según Bodin, Hobbes y Bossuet. Soberanía del pueblo; es decir, de los ciudadanos en corporación; soberanía completamente abstracta, en sustitución de la soberanía concreta de un Luis XIV, usurpada de la de Dios. Soberanía que opone a *el Estado soy yo,* del monarca absoluto, *el Estado somos nosotros,* de los gobernados tomados como cuerpo.

LA LEY

Es a la ley, expresión de la voluntad general, adonde conduce, en fin de cuentas, esta construcción maravillosamente, o desesperadamente, sabia.

La ley: ¡qué alta, qué emocionante idea se forja de ella Rousseau! A sus ojos, ella participa verdaderamente del carácter de lo sagrado; siente hacia ella un respeto religioso. Sabemos que su corazón herido ve en ella, en su generalidad, en su impersonalidad, el único remedio al capricho, a la arbitrariedad de los hombres particulares detentadores del poder. Unicamente a la ley se deben la justicia y la libertad. Sólo ella permitió sujetar a los individuos para hacerlos libres, encadenar su voluntad con su propio consentimiento, hacer valer su aquiescencia contra su negativa. Gracias a ella, los hombres sirven sin tener "dueño". Es la más sublime de las instituciones humanas. Es una "inspiración celeste" que ha enseñado a los pueblos a trasponer aquí abajo la inmutabilidad de los decretos divinos. He aquí—escribirá Rousseau en 1767 al marqués de Mirabeau, padre del orador—, "he aquí, entre mis viejas ideas, el gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría...: *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre*".

Es decir, que la ley no podría ser una expresión de voluntad arbitraria del soberano. Rousseau hubiera rehusado el nombre de leyes a muchos textos amañados por nuestros Parlamentos modernos, y que no son más que la traducción desordenada de pasiones y de intereses efímeros. La ley es para él el reflejo aquí abajo de un orden trascendental. Escribe: "Lo que está bien y conforme al orden, lo está por naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios; él solo es su fuente; pero si supiésemos recibirla de tan arriba no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes..."

¿Qué es, pues, una ley? No hay ley más que cuando la materia sobre

la cual se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. Obsesionado por el temor a lo particular, Rousseau insiste y desarrolla:

> Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos formando un cuerpo y a las acciones como abstractas, nunca a un hombre como individuo ni a una acción en particular. Así, la ley puede estatuir que haya privilegios, pero no puede otorgárselos nominalmente a nadie; la ley puede hacer varias clases de ciudadanos, asignar inclusive las cualidades que darán derecho a estas clases, pero no puede nombrar a tales y a cuales para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, toda función que se refiera a un objeto *individual* no pertenece al poder legislativo.

Puesto que sólo el soberano, que es el pueblo en cuerpo, está cualificado para hacer la ley, ésta no puede ser injusta. El soberano es cada uno de nosotros, y "nadie es injusto consigo mismo". Ningún gobierno podría estar por encima de las leyes, puesto que, como veremos, todo gobierno es un delegado del soberano. Estando sometido a las leyes, se es libre, "puesto que ellas no son más que registros de nuestras voluntades".

¡Cómo!—objetará, tal vez, con su buen sentido, el lector—. ¿Es a una multitud ciega, desprovista de sentido crítico, pero decorada con el nombre augusto de soberano, a quien se va a confiar una tarea tan seria y delicada como la de hacer las leyes, esas "condiciones de la asociación civil"?

Rousseau es formal: "El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; sólo pertenece a los que se asocian el regular las condiciones de la sociedad." Pero ¿adónde van a parar estas cuestiones súbitamente planteadas por él? "¿Cómo las regularán? ¿Serán de común acuerdo, por una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar sus voluntades? ¿Quién le dará la precisión necesaria...?" ¡Turbadoras cuestiones, que—comenta Halbwachs—en el momento de "tocar puerto" nos rechazan "a alta mar"! Y he aquí algo más turbador todavía: "¿Cómo una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación?"

¿Qué golpe teatral nos prepara Rousseau? Leamos más adelante:

> El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero no lo ve siempre por sí mismo. *La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre claro.* Hay que hacerle ver los objetos tales como son, a veces

tales como deben parecerle, mostrarle el buen camino que busca, *garantizarla de la seducción de las voluntades particulares,* aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos, contrapesar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. *Todos tienen por igual necesidad de guías.* Es menester obligar a los unos a conformar sus voluntades (particulares) con su razón; es menester enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión de la voluntad y del entendimiento en el cuerpo social; de ahí la exacta concurrencia de las partes, y, finalmente, la mayor fuerza del todo. *He ahí de dónde nace la necesidad de un legislador.*

¡Ese era el golpe teatral que preparaba este análisis, por otra parte admirable! Esta llamada tan inesperada al legislador, al individuo único, al ser extraordinario, inspirado y casi divino, para dar a un pueblo en su punto de partida, en el origen de su vida política, su "sistema de legislación", sus leyes esenciales, fundamentales, fuente de las instituciones duraderas ("leyes constitucionales" las llamaríamos en nuestros días). ¿Cómo, pues, explicar esta apelación, por qué poderosas reminiscencias, en el autor del *Contrato?* Se invoca, sin duda, a Moisés, a Solón, a Licurgo. Pero Rousseau, ciudadano de Ginebra, que fué la "Ciudad-Iglesia" de Calvino, pensó probablemente, ante todo, en este último. Calvino responde, rasgo a rasgo, a la pintura que Rousseau nos hace del legislador.

Ser extraordinario este legislador, tanto por su genio como por su cargo.

Por su genio:

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones sería menester una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo...; que, procurándose una gloria alejada en el progreso de los tiempos, pudiese trabajar en un siglo y gozar en otro. *Serían menester dioses para dar leyes a los hombres...*; el que se atreva a intentar dar instituciones a un pueblo debe sentirse en situación de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; *de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual este individuo reciba, en algún modo, su vida y su ser...* [Siempre esta "nueva naturaleza", con la que se trata de dotar al individuo para hacer de él la unidad y la paz.]

Por su cargo.—El legislador no es soberano. No manda a los hombres. Sólo manda a las leyes. El constituye al Estado, pero no forma parte de la constitución del Estado (así, en Ginebra, Calvino, extranjero, por otra parte). El legislador no podría dar fuerza ejecutiva a las

leyes que redacta. Solamente el pueblo en cuerpo, o soberano, puede hacerlo. Y aunque el pueblo quisiese, no tendría poder para despojarse de su derecho legislativo, "derecho incomunicable". No lo tendría, porque, según el pacto fundamental, nada puede obligar a los particulares más que la voluntad general, y no se puede nunca asegurar que una voluntad particular (sobreentendemos: inclusive la del legislador) "está de acuerdo con la voluntad general *más que después de haberla sometido a los sufragios libres de pueblo*". ¿Se puede soñar cargo más extraordinario que éste en el cuerpo político? Se encuentran "a la vez en la obra de la legislación dos cosas que parecen incompatibles: *una empresa por encima de las fuerzas humanas, y para ejecutarla, una autoridad que no es nada*". ¡Nuevo problema a primera vista insoluble!

Rousseau lo resuelve apelando a un subterfugio: el simulacro de la intervención divina. Todos los grandes legisladores, todos los "padres de las naciones" han hecho hablar a los dioses, los han adornado con su propia sabiduría. Han puesto en su boca de inmortales las decisiones de su propia y sublime razón. ¿Por qué? "Para arrastrar por medio de la autoridad divina a aquellos a quienes no podría mover la prudencia humana", para hacer obedecer a los pueblos "con libertad" y hacerles llevar "dócilmente el yugo de la felicidad pública". ¿Sería, pues, que Rousseau reduce su legislador al papel de simple impostor hábil en el manejo de los pueblos? En modo alguno. En una página magnífica, verdadero himno a la sabiduría fundadora, el autor nos prohibe empequeñecer así el debate.

> Pero no todo hombre es capaz de hacer hablar a dioses, ni de ser creído cuando se anuncia para ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe justificar su misión. Todo hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un secreto comercio con alguna divinidad, o amaestrar un pájaro para hablarle al oído, o encontrar otros medios groseros de imponerse al pueblo. El que no sepa más que esto podrá, inclusive, agrupar por azar a una cuadrilla de insensatos, pero no fundará jamás un imperio, y su extravagante obra perecerá en seguida con él. Los vanos prestigios forman un vínculo pasajero, pero sólo la sabiduría lo hace durable. La ley judaica, que sigue subsistiendo; la del hijo de Ismael (Mahoma), que desde hace diez siglos rige la mitad del mundo, anuncian todavía hoy a los grandes hombres que las dictaron; y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más que afortunados impostores, el verdadero político admira en sus instituciones ese grande y poderoso genio que preside a los establecimientos duraderos.

Entre las leyes que el legislador asigna así a la ciudad que funda hay una categoría más importante que las leyes políticas o fundamen-

tales, que las leyes civiles y las leyes criminales. Más importante que todas éstas, porque de ella depende su buena observancia. Categoría "que no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que cada día toma nuevas fuerzas; que cuando las otras leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple, conserva a un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza de la autoridad por la del hábito. Rousseau quiere hablar aquí

> de las costumbres, de los usos y, sobre todo, de la opinión; parte desconocida por nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás; parte de la que el gran legislador se ocupa en secreto, mientras que parece limitarse a reglamentos particulares, que no son más que la cimbra de la bóveda, cuya inquebrantable clave forman, al fin, las costumbres, más lentas en nacer.

¿Fué jamás Montesquieu más elocuente sobre el poder de las costumbres, sobre el de la opinión, que, educada convenientemente, mantiene a las costumbres?

En fin, el legislador más grande, el más "sabio institutor", no da a los pueblos las instituciones que quiere. No consiste todo en redactar leyes buenas en sí mismas; es menester también examinar si el pueblo al que se destinan "tiene condiciones para soportarlas". Cuestión no de derecho, sino de conveniencia, de no se sabe qué tacto, que ningún libro enseña. "Brillaron mil naciones en la tierra que no habrían podido nunca aguantar buenas leyes; y aun aquellas que lo hubiesen podido no tuvieron en toda su duración más que un tiempo muy corto para ello." Al legislador le corresponde captar ese momento fugitivo —tan rápidamente se hace demasiado tarde—. Rousseau, como Montesquieu, critica a Pedro el Grande, pero por otras razones: "Los rusos no serán nunca verdaderamente civilizados, porque lo fueron demasiado pronto. Pedro tenía el genio imitativo; no tenía el verdadero genio, el que crea y hace todo de nada... Quiso primero hacer alemanes, ingleses, cuando era menester comenzar por hacer rusos."

Una página densa, consagrada a responder a la cuestión: "cuál es, pues, el pueblo propio para la legislación", enumera las condiciones, difíciles de reunir, para el éxito del legislador; concluye que se ven "pocos Estados bien constituídos", y que, sin embargo, hay todavía en Europa un país capaz de legislación. "Es la isla de Córcega." Córcega acababa de recobrar su libertad contra los genoveses. "Bravo pueblo, que merecería que "algún hombre sabio" le enseñase a con-

servar esta libertad, exclama Rousseau, sin sospechar que algunos corsos, leyéndole, verán en él ese hombre sabio y le pedirán una Constitución para su país. Todavía sospecha menos en qué sentido se realizará la profecía que negligentemente lanza para terminar:

"Tengo algún presentimiento de que un día esta isla asombrará a Europa."

EL GOBIERNO

Acabamos de ver cómo el autor del *Contrato*, que quería poner la ley por encima del hombre, se creyó obligado a apelar, para instituir las leyes fundamentales del Estado, a un hombre—hombre, es verdad, extraordinario, verdaderamente inspirado, gran alma que asume la más grande de las misiones—. He aquí que, al otro extremo de la cadena de la legislación, Rousseau vuelve a encontrar la misma imposibilidad de pasarse, prácticamente, sin hombres particulares y sin actos particulares. Pues si la ley, por su naturaleza, no puede tener un objeto *particular* e *individual*, la ejecución de la ley recae sobre objetos particulares e individuales. ¿Qué es ejecutar la ley, sino "reducirla a actos particulares", lo que, por definición, no puede hacer el soberano o el pueblo en cuerpo? ¿Quién lo hará, pues? ¿Qué hombres particulares ordenarán a los otros hombres actos particulares? ¿Y cómo impedir que, por ahí, no se derrumbe todo el sistema del pacto social, fundado en la primacía y en la excelencia de lo "general"?

Este nuevo problema, extrañamente arduo, lo resuelve Rousseau gracias a una nueva invención, que se ha considerado como la segunda gran invención del *Contrato* (y en cuya vía pudo ser puesto por Bodin y después por Locke). Se trata de su distinción radical entre el *soberano*, pueblo en cuerpo que vota las leyes, y el *gobierno*, grupo de hombres particulares que las ejecutan. Esta distinción funda una clasificación de las *formas de gobierno* completamente diferente (no en su terminología, sino en su significación) de las que hemos encontrado hasta aquí. Esta distinción obliga a Rousseau a buscar y a proponer los medios más eficaces para mantener en su lugar—subalterno—al gobierno, siempre impulsado por naturaleza a "esforzarse" contra el soberano, y, por ello, sospechoso por esencia.

GOBIERNO: "Tratemos de fijar el sentido preciso de esta palabra, que no ha sido todavía muy bien explicada."

El soberano *quiere*. El es la voluntad (general) que determina el acto (general). El gobierno *obra*. El ejecuta, por medio de actos particulares, el acto general. El es, y no es otra cosa, la fuerza al servicio

de la voluntad. Debe ser establecido de manera que "ejecute siempre la ley y que no ejecute nunca más que la ley". Todos aquellos que, hasta Rousseau, confundieron, para el mayor provecho de los reyes absolutos, el gobierno con el soberano, no comprendieron nada de la ciencia política. El gobierno no es más que "el ministro del soberano", no es más que un "*cuerpo* intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política". "Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o *reyes,* es decir, *gobernantes,* y el cuerpo entero lleva el nombre de *Príncipe.*"

Entre el pueblo, de una parte, y de otra esos magistrados o reyes (calificados hasta ahora, sin razón, de "soberanos") o jefes o príncipes (colectivamente hablando) no existe ningún contrato. No podría existir. No hay más que un contrato, ya se sabe, en el Estado: el que fundó la sociedad y creó el soberano: "ése es el único que excluye cualquier otro". Ningún contrato o pacto de sumisión es concebible, como sabemos, después del contrato de sociedad o al lado de él. Sería absurdo y contradictorio que el pueblo, soberano, se diese "un superior". El acto por el cual el pueblo instituye un gobierno no es un contrato", por el que se sometería a unos jefes, "sino una ley". *Los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus oficiales; él puede establecerlos y destituirlos cuando le plazca; no se trata para ellos de contratar, sino de obedecer.*" Ellos no tienen "*en absoluto más que una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder de que les hizo depositarios, y que él puede limitar, modificar y recobrar cuando le plazca*".

FORMAS DE GOBIERNO

El depósito de que acabamos de hablar puede ser confiado, "encomendado", a todo el pueblo o a su mayor parte, y entonces hay *democracia;* a un pequeño número, y entonces hay *aristocracia*; a un magistrado único, de quien los otros reciben su poder: "esta tercera forma es la más común, y se llama *monarquía* o gobierno real". Tal es la clasificación de los gobiernos *legítimos* según Rousseau. En apariencia reproduce la división clásica. En realidad es radicalmente diferente.

Radicalmente diferente porque Rousseau distingue, precisamente, de un modo radical soberano y gobierno, subordinando a esta distinción la

legitimidad del poder. A sus ojos, sólo está legítimamente constituído el Estado en que el pueblo en cuerpo, soberano, *ejerce directamente el poder legislativo.* Sentado esto como cosa incuestionable, resulta legítimo todo gobierno *en el sentido estricto de poder ejecutivo,* que no pretende ejercer usurpación sobre el soberano, sino que se limita a ser su ministro, su dependiente, el ejecutor fiel de su voluntad (general). Las formas legítimas de *gobierno*—en el sentido estrecho dado a este término por el lenguaje de Rousseau—se clasifican entonces únicamente según el número de miembros que constituyen el cuerpo intermediario encargado de ejecutar las leyes.

Según esto, *democracia* designa la forma de gobierno en que el pueblo en cuerpo no solamente vota las leyes, sino que también decide las medidas particulares requeridas para su ejecución: en ella, "el poder ejecutivo está unido al legislativo". Confusión de poderes, gobierno directo integral, en que el mayor número lo hace todo, tanto los actos particulares como los generales. Mal gobierno, declara Rousseau, con gran sorpresa de los que no han penetrado en la lógica y en la terminología del *Contrato.*

Malo, "porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son". Soberano y gobierno o "príncipe" son la misma persona pública. Esto no es bueno. "No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, *ni que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para dirigirla a los asuntos particulares.*" La corrupción del legislativo se desprende infaliblemente de los puntos de vista particulares. Sin contar con que va "contra el orden natural que el mayor número gobierne... No se puede imaginar que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos". Tal gobierno supone muchas cosas difíciles de reunir: pequeñez extrema del Estado, gran simplicidad de costumbres, mucha vigilancia y valor en cada ciudadano. Ninguno está tan "sujeto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas".

Ahora se explican esas frases de Rousseau, tan frecuentemente comprendidas al revés y utilizadas para abrumar al autor del *Contrato* con sus incoherencias, con sus contradicciones: "Tomando el término en el rigor de la acepción, jamás existió verdadera democracia, ni existirá nunca." "Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a hombres." ("Tan perfecto": entendemos que exige demasiada perfección, que exige demasiado a los hombres.) Que esto no sean simples humoradas lo prueba una carta ulterior del autor: *"Habéis podido ver... en el "Contrato social" que nunca he aprobado el gobierno democrático."*

Aristocracia es el gobierno confiado a un pequeño número. Es ya natural (en las primeras sociedades, donde los jefes de familia deliberaban entre ellos de los asuntos públicos), ya electiva, ya hereditaria. La hereditaria es el peor de los gobiernos. La electiva es el mejor: "El orden mejor y el más natural consiste en que los más sabios gobiernen a la multitud cuando se está seguro de que la gobernarán para provecho de ella y no para el suyo propio; no se deben multiplicar en vano los resortes, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer todavía mejor." Este sistema, sin exigir tantas virtudes como la democracia, exige otras que le son propias, "como la moderación en los ricos y el contentamiento en los pobres". No se puede, sin embargo, ocultar que el interés del cuerpo, el espíritu de cuerpo en el gobierno, corre peligro de ser demasiado acentuado, a expensas de la voluntad general.

Monarquía: el príncipe no es aquí un cuerpo, sino un hombre real; unidad moral y unidad física coinciden. Así, ningún gobierno tiene más vigor:

> ... voluntad del pueblo..., voluntad del príncipe..., fuerza pública del Estado..., fuerza particular del gobierno, todo responde al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo camina hacia el mismo fin; no hay movimientos opuestos que se destruyan entre sí, y no se puede imaginar ninguna especie de constitución en la cual un esfuerzo menor produzca acción más considerable. Arquímedes, sentado en la orilla y sacando a flote sin esfuerzo un gran navío, me representa un monarca hábil gobernando desde su gabinete sus vastos Estados y haciendo moverse todo con apariencia de estar inmóvil.

Todo camina hacia el mismo fin..., ¿qué cosa mejor, sobre todo a los ojos de un Rousseau, fanático de la unidad del Estado? Bossuet, evocando al monarca absoluto, no tiene imagen más justa ni más bella que la de Arquímedes. El *Contrato*, con un nuevo golpe teatral, va a revelarnos un Rousseau monárquico. Prosigamos la lectura:

> Pero si no hay gobierno que tenga más vigor, tampoco lo hay donde la voluntad particular tenga más imperio y domine más fácilmente a las demás; *todo camina hacia el mismo fin, es verdad, pero este fin no es el de la felicidad pública;* y la fuerza misma de la administración obra sin cesar en perjuicio del Estado.

Estas frases abren la diatriba antimonárquica, a la que deja lugar bruscamente la exposición hasta aquí serena y de sesgo científico. La inquina del republicano ginebrino contra la monarquía, sobre todo la

hereditaria, contra la monarquía a lo Bossuet, viene a operar una curiosa desviación en la dialéctica de la clasificación de los gobiernos. Rousseau había considerado hasta aquí la democracia *legítima,* la aristocracia *legítima;* había definido la monarquía *legítima,* la que *debe* ser, hija del pacto social, aquella en que el pueblo en cuerpo es el soberano y en que el monarca no es más que el depositario único del poder ejecutivo. Y he aquí que, súbitamente y sin prevenir, Rousseau deja de analizar esta monarquía legítima para enfrentarse con la Monarquía *de hecho,* ilegítima, que existe fuera de todo pacto social, la que preconizaban los absolutistas. Son los argumentos de éstos, a quienes llama "políticos reales", los que Rousseau se obstina en refutar, con una pasión que nos recuerda la del dulce Locke. Y el argumento absolutista contra el cual se encarniza, no sin un agudo sentido del enemigo, es el de la pretendida identidad necesaria entre el interés privado del monarca y el interés público (el "postulado monárquico").

> Los reyes quieren ser absolutos, y de lejos se les grita que el mejor medio de serlo es hacerse amar de sus pueblos. Esta máxima es muy bella, e incluso muy verdadera en ciertos respectos. Desgraciadamente, siempre se mofarán de ella en las Cortes. El poder que procede del amor de los pueblos es, sin duda, el más grande, pero es precario y condicional; nunca los príncipes se contentarán con él. Los mejores reyes quieren poder ser malvados, si les place, sin dejar de ser los amos. Por más que un sermonario político les diga que, siendo la fuerza del pueblo la suya propia, su mayor interés está en que el pueblo sea floreciente, numeroso, temible, ellos saben muy bien que esto no es verdad. Su interés personal es primeramente que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda nunca resistirles... Todo concurre a privar de justicia y de razón a un hombre educado para mandar a los demás... Un sofisma muy familiar a los políticos reales es no sólo comparar el gobierno civil con el gobierno doméstico y al príncipe con el padre de familia..., sino, además, conceder liberalmente a este magistrado todas las virtudes que le sean necesarias y *suponer siempre que el príncipe es lo que debería ser...*

¿Hay, pues, a los ojos de Rousseau, un gobierno por esencia *bueno?* El hizo un elogio más alto de la aristocracia electiva. ¿Es ésa su última palabra? ¿O prefiere una de esas formas mixtas a las que también alude y que resultan de la combinación de las tres formas clásicas? La verdad es que no hay última palabra en esta materia. El escribe: "Se ha disputado mucho, en todo tiempo, sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos o la peor en otros." O también: "No siendo la libertad un fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se medita en este principio establecido por Montesquieu, más se

siente su verdad. Cuanto más se le discute, más ocasión se da para establecerlo con nuevas pruebas." Y el mismo Rousseau las aporta muy pertinentes, para concluir que la cuestión del mejor gobierno es tan insoluble como indeterminada: "o, si se quiere, tiene tantas buenas soluciones como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos".

Por bueno que pueda ser el gobierno, queda, por lo demás, siempre manchado de un vicio que afecta a su esencia misma.

EL VICIO ESENCIAL DEL GOBIERNO

"*Así como la voluntad particular obra sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un continuo esfuerzo contra la soberanía.*"

Estas líneas capitales, con las que se inicia el capítulo del libro III titulado *Del abuso del gobierno y de su inclinación a degenerar*, resumen uno de los puntos de vista más penetrantes de Rousseau.

El gobierno es un cuerpo intermediario entre el soberano y los súbditos. Un *cuerpo*, es decir, un grupo restringido de hombres en el interior del gran cuerpo político, una pequeña sociedad en la grande. Un *cuerpo*, con su "*yo* particular" frente al *yo* común, sus intereses de cuerpo, su espíritu de cuerpo, su sensibilidad propia, su fuerza propia (por lo demás, es menester que tenga todo esto para llenar su misión). Un *cuerpo* que, como todo cuerpo, como toda sociedad parcial, tiene naturalmente tendencia a aumentar su fuerza propia, mientras nada venga a detenerle, a expensas de la gran sociedad; a usurpar—digámoslo claramente—la soberanía. "Rousseau vió muy bien que los hombres del poder forman cuerpo, que este cuerpo está habitado por una voluntad de cuerpo, y que apunta a apropiarse la soberanía" (B. de Jouvenel, en *El poder)*. Por otra parte, la atención de Rousseau estaba vivamente solicitada, sobre este punto, por los complicados altercados que oponían, en Ginebra, al soberano o Consejo general, compuesto de la totalidad de los ciudadanos, y al Pequeño Consejo, cuerpo restringido de magistrados ejecutores, siempre impulsados a usurpar al soberano. El autor del *Contrato*, fascinado por lo que él llama "el esfuerzo continuo" del gobierno contra la soberanía, denuncia en ello "*el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte destruyen, al fin, el cuerpo del hombre.*"

Inevitable, como la muerte misma: ¡desalentadora conclusión, al parecer! Rousseau insiste: los gobiernos mejor constituídos son acechados por este vicio; "si Esparta y Roma perecieron, ¿qué Estado puede esperar durar siempre? Si queremos formar un establecimiento duradero, no pensemos, pues, en hacerlo eterno". Pensemos solamente en prolongarlo tanto tiempo como sea posible, dándole la Constitución que oponga al peligro denunciado—anarquía o tiranía—los obstáculos más eficaces. Y, puesto que el principio de la vida política está en la autoridad soberana o poder legislativo, "corazón del Estado", manteniendo la autoridad soberana es como se mantendrá al Estado. Pero mantener la autoridad soberana es esencialmente preservar la voluntad general contra las voluntades particulares, que, no pudiéndola destruir —pues es indestructible—, querrían al menos "subordinársela" y prevalecer sobre ella. Existen, a este efecto, medios normales y medios excepcionales, que se conocerán trasladándose con Rousseau al mejor gobierno "que ha existido": el de la Roma antigua.

MEDIOS NORMALES.—Asambleas frecuentes de todos los ciudadanos, puesto que el soberano no obra más que por la asamblea del pueblo y puesto que el objeto de tales asambleas es precisamente mantener el pacto social. En el instante en que la asamblea se abre, todo poder del gobierno cesa, "porque allí donde se encuentra el representado no hay ya representante". El poder ejecutivo es, pues, suspendido. Se comprende que estas asambleas del pueblo, en que el poder ejecutivo se borra ante un "superior actual", hayan sido en todo tiempo el horror de los jefes. Pero, por este mismo hecho, son ellas "la égida del cuerpo político y el freno del gobierno".

MEDIOS EXCEPCIONALES.—Para mantener el equilibrio entre el soberano y el gobierno, Esparta tenía los éforos. Para proteger al soberano contra el gobierno, Roma tenía los tribunos del pueblo. Estos no podían hacer nada por sí mismos, pues no detentaban ninguna porción del legislativo ni del ejecutivo, pero podían impedirlo todo. Contra la corrupción de la opinión, que arrastra la de las costumbres, Roma tenía los censores. Pero la censura no tenía acción más que en tanto que el vigor de las leyes permanecía intacto; "nada legítimo tiene ya fuerza cuando las leyes no la tienen". En fin, contra una crisis grave, un mal agudo y apremiante que pusiese en juego las instituciones y la salvación misma de la patria, Roma tenía la *dictadura*, que suspendía provisionalmente la soberanía para salvarla durablemente. Después de Maquiavelo, que en los *Discorsi* tiene en gran estima este instrumento de salud pública, Rousseau hace el elogio de la dictadura. Así, su buen

sentido, guiado por el ejemplo antiguo, apela una vez más al margen del pacto social y de la soberanía, al individuo: el individuo excepcional para una tarea excepcional.

La inflexibilidad de las leyes, que les impide plegarse a los acontecimientos, puede en ciertos casos hacerlas perniciosas y causar por ellas la pérdida del Estado en su crisis. *El orden y la lentitud de las formas exigen un espacio de tiempo que las circunstancias rehusan a veces.* Pueden presentarse mil casos a los que el legislador no ha provisto, y es una precisión muy necesaria sentir que no es posible preverlo todo. Es menester, pues, no pretender afirmar las instituciones políticas hasta el punto de privarse del poder de suspender su efecto. La misma Esparta dejó dormir sus leyes. *Pero sólo los más grandes peligros pueden contrabalancear el de alterar el orden público,* y nunca se debe detener el poder sagrado de las leyes más que cuando se trata de la salvación de la patria. En estos casos raros y manifiestos se provee a la seguridad pública por medio de un acto *particular* que entrega el poder al más digno..., se nombra un jefe supremo que haga callar todas las leyes y suspenda un momento la autoridad soberana; en tal caso la voluntad general no es dudosa, y es evidente que la primera intención del pueblo es que *el Estado no perezca.*

LA RELIGIÓN CIVIL

¿Lo ha dicho todo el autor? ¿Está bastante protegida la soberanía contra las usurpaciones del gobierno y la malicia de los acontecimientos? ¿Tiene el Estado bastantes probabilidades, no de eternidad, pero sí de razonable duración? ¿Está bastante garantizado, reforzado por tantas precauciones, "el espíritu social", fruto del contrato social y cimiento de la unión política? Se sorprende uno, sin embargo, de que Rousseau, esta alma religiosa, no reserve ningún lugar—salvo accesoriamente, en su teoría del legislador inspirado—para lo que había preocupado antes de él a todos los grandes pensadores políticos, desde Maquiavelo hasta Montesquieu: la religión. ¡Religión, lazo moral y social tan fuerte, donde se anudan lo más externo y lo más íntimo! Era tentador para un Rousseau el "nacionalizarla", "asignarle como tarea estrechar el lazo cívico" (B. de Jouvenel). Ahora bien: "en el último momento—se nos dice—, probablemente en 1761, Rousseau agregó al *Contrato* un último capítulo, no comprendido en el plan primitivo y titulado: *De la religión civil.* Detalle simbólico: el borrador fué escrito al dorso de las hojas donde el autor había redactado su capítulo sobre el legislador.

Dad a césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios. Esta gran sentencia liberadora la meditó Rousseau apasionadamente. Marca-

do en todas sus fibras por el cristianismo, la mayor revolución espiritual de la Humanidad (revolución individualista), no era menos ferviente admirador de la ciudad antigua; tenía la nostalgia de la unidad total, del bloque sin fisuras que esta ciudad antigua había realizado gracias a la confusión de césar y de Dios. Y, políticamente hablando, temía para los estados modernos las consecuencias del dualismo cristiano.

¿Por qué el paganismo no había conocido las guerras de religión? Porque cada Estado tenía en él su culto y sus dioses. "Los departamentos de los dioses estaban, por decirlo así, fijados por los límites de las naciones." La guerra política era, al mismo tiempo, teológica. Para convertir a un pueblo era menester conquistarlo; la obligación de cambiar de culto era la ley de los vencidos. Los romanos, con sus conquistas, extendieron su culto y sus dioses, pero al mismo tiempo adoptaron con frecuencia los dioses de los vencidos, tanto que los pueblos del Imperio se encontraron "insensiblemente teniendo multitud de dioses y de cultos, casi los mismos por todas partes: y he aquí cómo el paganismo no fué, al fin, en el mundo conocido más que una única y misma religión". (Resumen discutible, y que Voltaire discute.)

La venida de Cristo lo cambió todo.

> Jesús vino a establecer sobre la tierra un reino espiritual, lo cual, *separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado cesase de ser uno, y causó las divisiones intestinas que nunca dejaron de agitar a los pueblos cristianos.* Ahora bien: esta idea nueva de un reino del otro mundo, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos, hizo que éstos miraran siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una hipócrita sumisión, no buscaban más que el momento de hacerse independientes y dueños, y de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fué la causa de las persecuciones. Lo que los paganos habían temido llegó; entonces todo cambió de aspecto; los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vió a este pretendido reino del otro mundo convertirse en éste, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo. Sin embargo, como siempre hubo un príncipe y leyes civiles, resultó de este doble poder un perpetuo conflicto de jurisdicción que hizo imposible toda buena "política" (1) en los estados cristianos; *y nunca se pudo acabar de saber a quién se estaba obligado a obedecer, si al amo o al sacerdote.*

Por más que reyes ingleses y zares rusos se estableciesen como jefes de su Iglesia, no por ello rompieron esta dualidad. "En todas partes donde el clero forma un cuerpo ha quedado como dueño y legislador en

(1) Traducción del griego πολιτέια, constitución.

su dominio. Hay, pues, dos poderes, dos soberanos, en Inglaterra y en Rusia, como en cualquier otro lugar." Unicamente Hobbes, ese impío, ese filósofo infamado, vió claro. Por lo demás, ¿no fué tan infamado por lo que hay en su política de justo y de verdadero más que por lo que contiene de horrible y de falso? "De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es *el único que vió el mal y el remedio, el único que se atrevió a proponer reunir las dos cabezas del águila y reducirlo todo a la unidad política, sin la cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituído.*"

¿Qué queda, pues, después de Hobbes que pueda proponernos Rousseau?

El sienta, ante todo, y en principio, contra el viejo incrédulo Bayle (ya refutado por Montesquieu), que "nunca fué fundado Estado alguno al que la religión no le sirviese de base". A continuación se dispone a distinguir tres clases de religión: la "religión del hombre", la "del ciudadano" y una tercera clase "más extraña", y a apreciarlas desde el punto de vista político.

La primera clase, la *religión del hombre,* es el cristianismo, "no el de hoy, sino el del Evangelio, que es completamente diferente". Religión sin templos, sin altares, sin ritos, "limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral". El autor la llama *derecho divino natural* (se piensa en la profesión de fe del vicario saboyano, en el *Emilio;* pero es todavía otra cosa). El la alaba en términos líricos: religión santa, sublime, por la cual "los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos como hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni con la misma muerte". Pero le reprocha el no ofrecer ninguna especie de utilidad para el cuerpo político, puesto que no adhiere los corazones de los ciudadanos al Estado, con lo cual falta uno de los más fuertes vínculos de la comunidad civil, uno de los apoyos más eficaces de las leyes: el vínculo religioso, el apoyo religioso. No sólo esta religión del hombre no adhiere al Estado a los ciudadanos, sino que los separa de él, como de todas las cosas terrestres. Y, por esto, es nociva para una fuerte constitución social. Para decirlo todo en una palabra: es antisocial. (La misma acusación había sido dirigida contra el cristianismo, visto desde fuera, por Maquiavelo, y sería repetida con mucha frecuencia desde Nietzsche a nuestros días.)

La religión del ciudadano es la de la ciudad antigua. "Inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por leyes; fuera de la sola nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no ex-

tiende los deberes y los derechos del hombre más que hasta donde llegan sus altares." Rousseau la llama *derecho divino civil o positivo.* La alaba por todo lo que aporta de fuerza suplementaria al Estado, reuniendo culto divino y amor a las leyes. "Entonces, morir por su país es ir al martirio, violar las leyes es ser impío." Pero le reprocha estar fundada sobre la mentira y el error, pervertir así en el hombre la verdadera noción de Dios, y también ser exclusiva, intolerante, inducir a cada pueblo a la matanza de cualquiera que no admita sus dioses.

La tercera clase, "más extraña", engloba en particular al catolicismo, odiado por el protestante Rousseau (como por los protestantes Hobbes y Locke). "Tercera clase de religión..., que dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, tal es la de los japoneses, tal es el cristianismo romano. Se puede llamar a ésta la *religión del sacerdote.* Resulta de ella una especie de derecho mixto e insociable que no tiene nombre." Y, lo mismo que Locke, Rousseau excluye de la tolerancia a "la religión romana", porque ella no tolera a las demás y porque alguno de sus dogmas es contrario a los deberes cívicos: "cualquiera que se atreva a decir: *fuera de la Iglesia no hay salvación,* debe ser expulsado del Estado..., tal dogma no es bueno más que en un gobierno teocrático; en cualquier otro es pernicioso".

Al término de esta rigurosa eliminación, Rousseau descubre sus sutiles baterías y nos propone su *religión civil,* religión del ciudadano moderno. ¿Qué se trata, pues, de encontrar? Una fórmula que posea todas las ventajas de la religión del ciudadano antiguo, sin atentar a la libertad interior del hombre ni a la verdad, sin imponer un contenido propiamente dogmático, de donde nace la intolerancia. Una fórmula que fortifique el lazo social y la obediencia al soberano, profundizando en el ciudadano sus sentimientos de sociabilidad, de fervor hacia la sociedad justa surgida del *Contrato.* Una transposición, en suma, al sistema de Rousseau, todo bañado en moralidad, de la fórmula materialista y completamente pragmática de Hobbes: obedecer sin creer, profesar *exteriormente* una fe enteramente civil, sin que sea comprometida la conciencia, implicado el fuero interno. Todo lo que expresa la célebre página siguiente, accesible ahora al lector gracias a las largas preparaciones de que fué objeto por parte de su autor:

> ... Importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros más que en tanto que se refieren a la moral y a los

deberes para con otro, que el que la profesa está obligado a cumplir. Cada uno puede tener, además, las opiniones que le plazcan... *Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creerlos, puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea;* puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar su vida, si es necesario, a su deber. Que si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como no creyéndolos, *sea castigado de muerte;* ha cometido el mayor de los crímenes; ha mentido ante las leyes.

Cruel doctrina, se puede pensar. ¿Qué religión propiamente dicha exige más? Es que en el fondo, para Rousseau, el lazo social en sí mismo y por sí mismo es *sagrado,* y de ahí la justificación de las más duras exigencias.

Pero ¿cuáles son estos dogmas, que no lo son? Helos aquí:

Los dogmas de la religión civil deben ser simples, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, *la santidad del contrato social y de las leyes:* he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: la intolerancia; ella entra en los cultos que hemos excluído.

No agreguemos, por nuestra parte, ni "explicaciones ni comentarios" a lo que corona de manera tan significativa la exposición de los *Principios del Derecho político, por Juan-Jacobo Rousseau, ciudadano de Ginebra.*

SENTIDO E INFLUENCIA DEL "CONTRATO"

Hemos visto tomar forma, a lo largo de la lectura, al sueño político de Rousseau. Sueño individualista al comienzo, pero que acaba en sueño comunitario y estatista, donde se expresa la nostalgia del Todo social (1). Sueño, al mismo tiempo que patriótico, igualitario, del cual brota, contra los abusos y la arbitrariedad del poder concreto, tanto como contra los caprichos del egoísmo individual, una llamada apasionada a la razón, a la justicia, a la moralidad, a la virtud. Virtud, como la entendía Montesquieu, que implica renunciamiento de sí mismo, depuración de sí por amor a la patria.

(1) Así, Rousseau, al término de su investigación política, se enlaza otra vez con el más profundo pensamiento de Aristóteles.

¿Creyó posible Rousseau la realización de este sueño? Se sabe ya que él no juzgaba practicable lo que, en su terminología especial, llama "gobierno democrático". Pero, aun a falta de esta forma, que él reserva para un "pueblo de dioses", ¿no suscita insuperables objeciones prácticas el funcionamiento de todo gobierno de los que él tiene por legítimos? ¿Cómo reunir en un *gran* Estado, con frecuencia, al pueblo en cuerpo para afirmar al soberano contra el esfuerzo continuo del ejecutivo? ¿Cómo pasarse, en un *gran* Estado, sin representantes legislativos? Estas objeciones no escaparon al buen sentido de Rousseau. "Si se examinan bien las cosas—precisa—, no veo que en lo sucesivo le sea posible al soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos *si la ciudad no es muy pequeña.*" El piensa, en el fondo, y había escrito al principio, que el Estado debería limitarse "a una sola ciudad, todo lo más", dejando a las pequeñas ciudades en libertad de confederarse para poder subsistir frente a los grandes Estados. Más tarde, en uno de los *Diálogos*, defendiéndose de ser un promotor de agitaciones, se quejará de que "las grandes naciones han tomado para sí lo que sólo tenía por objeto a las *pequeñas* repúblicas".

Pero es en su precipitada carta de 1767 al marqués de Mirabeau donde el autor del *Contrato* expresará sus dudas más agudas. Habiendo definido—recuérdese—su investigación en estos términos: *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre*, prosigue:

> Si esta forma es encontrable, busquémosla y tratemos de establecerla; si, desgraciadamente, esta forma no es encontrable, y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan por encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: yo querría que el déspota pudiese ser Dios. *En una palabra, no veo término medio soportable entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto,* pues el conflicto de los hombres y de las leyes, que pone al Estado en una guerra intestina continua, es el peor de todos los estados políticos.

No veo término medio, etc... ¿Escribió alguna vez Rousseau frase más reveladora? Ella confirma, ante todo, la profunda observación de Gierke, según la cual Rousseau habría elaborado su contrato social "tomando como marco las ideas democráticas de sus antecesores sobre la libertad y la igualdad, y llenando este marco con el contenido absolutista del contrato de Hobbes". Pero, sobre todo, esta frase, esta confesión, suena, de manera casi desgarradora, como una retractación de toda su obra. Pues si es verdad que los principios establecidos y deducidos con tanta convicción en el *Contrato* exigen para ser aplicados más virtud,

más austeridad de la que comporta la debilidad humana, entonces Rousseau habría escrito en vano; entonces la implacable lógica materialista de Hobbes y su absolutismo triunfarían sobre las ruinas de la voluntad general.

Pero ¿qué importan, después de todo, las dudas mismas del autor si su obra, desligada de él, de las reservas fundamentales que él hubiese podido hacer sobre las condiciones de su puesta en práctica, arrastró la adhesión de los espíritus, y si los hombres del porvenir creyeron en el sueño de Rousseau? Ahora bien: hay que constatar que, en efecto, creyeron en él. Quédese para los eruditos discutir sobre la mayor o menor difusión del *Contrato* antes de la Revolución, invocando testimonios contradictorios: los unos, sosteniendo, según Sénac de Meilhan, que la obra, "profunda y abstracta, era poco leída, y entendida por muy pocas gentes"; los otros, citando a Mallet du Pan, quien, en 1788, habría "oído... a Marat leer y comentar *Del contrato social* en los paseos públicos, con aplausos de un auditorio entusiasta". Un hecho es cierto, y es decisivo: que en la fecha de 1789, ya directamente, ya indirectamente a través de varios escritores secundarios que se alimentaban de ellas, las ideas madres del *Contrato* habían penetrado en la masa de los espíritus cultivados y los habían fecundado, por así decirlo. La guerra de América y el nacimiento de la República americana no pudieron, por otra parte, más que ayudar, por la omnipotencia del hecho, a esta penetración.

Estas ideas madres eran las referentes a la unidad del Estado, el Todo social casi sagrado; a la soberanía del pueblo; a la ley, expresión de la voluntad general; a la exclusión de todas las "sociedades parciales", cuerpos, asociaciones, partidos; a la sospecha de principio con respecto al ejecutivo; a la dictadura para la salud pública y a la religión civil... Ellas debían inspirar ya, mucho más de lo que comúnmente se cree, a las Constituyentes de 1789, en concurrencia con las ideas de Montesquieu, y también de Sieyès. Pero, sobre todo, ellas debían triunfar después de 1792 con la Gironda, y después con la Montaña y Robespierre, sin olvidar la Constitución, jamás aplicada, de 1793, texto sagrado de la democracia jacobina. Es, por lo demás, poco dudoso que Rousseau, al choque concreto con las primeras jornadas revolucionarias, hubiese desautorizado con espanto a los que más tenían el *Contrato* en la boca y hubiese llamado en socorro del Estado francés *al hobbismo más perfecto.*

CAPÍTULO IV

"¿QUE ES EL TERCER ESTADO?", DE SIEYES
(1879)

... la energía de la insurrección entró en mi corazón.

(SIEYES.)

La monarquía francesa, de aplicarle sin modificaciones los principios del *Contrato*, era ilegítima, ya que en ella era soberano no el pueblo en cuerpo, sino el rey, el cual usurpaba la voluntad general. Por otra parte, todo el sistema de ideas elaborado durante el siglo, y alimentado no sólo por Rouseau, sino también por Locke, Voltaire, Montesquieu, sin olvidar a los enciclopedistas ni a los señores menores del pensamiento político llegados más tarde, tales como Raynal y Mably, todo ese sistema condenaba, por los años de 1789, la forma absoluta de la monarquía.

Y había algo más grave todavía, a saber: que toda una categoría de franceses estaba inflamada de cólera contra la forma jerárquica de esta monarquía, tradicionalmente fundada sobre la distinción de los tres Ordenes. El Tercer Estado, el tercer Orden, al menos en su parte cultivada y acomodada (el *alto Tercer)*, no aceptaba su posición oficialmente subalterna. ¿No nacen los hombres libres e iguales? Y continúan siéndolo. Leed el *Contrato*. Iguales, sobre todo. Los privilegios sociales y fiscales de que gozaban el clero y la nobleza estaban fundados sobre prejuicios absurdos, sobre la historia—historia sin pies ni cabeza, irrazonable, ilegítima—, y violaban esa igualdad que es conforme a la naturaleza, a la razón, a la felicidad común. Y había sido menester que muy recientemente el peso de estos privilegios aumentase aún: desde 1780 una reacción aristocrática, consagrada por irritantes edictos, cierra a los burgueses ambiciosos todas las salidas lisonjeras en la administración, en la Iglesia, en la magistratura y, sobre todo, en el ejército. "Los caminos están cerrados por todas partes", se queja, en sus cuadernos íntimos, el joven Barnave. Por añadidura, la crisis financiera en que se debate el reino viene a revelar, o más bien a confirmar, el egoísmo de los privilegiados, su incapacidad para tolerar sacrificios por el interés general.

Si la burguesía, para asegurar el éxito de las insurrecciones del ve-

rano de 1788 ("revuelta nobiliaria", dirá Mathiez) contra el despotismo ministerial de Lamoignon y Brienne, se alió con los privilegiados, con los Parlamentos, fué ésta una efímera alianza, con vistas a objetivos inmediatos. ¡Los Parlamentos, "campeones necesarios para echarlos por delante"! La alianza se convirtió pronto en acritudes, desconfianzas y odios mutuos. El fin de 1788 y el comienzo de 1789 es en toda Francia la guerra abierta entre privilegiados y burgueses para saber quién prevalecerá en los próximos Estados Generales.

¡Estados Generales! El gobierno, intimidado por la Fronda de 1788, había acabado por prometer su convocatoria para mayo del 89. ¿Qué esperanzas no suscitaban estos Estados después del fracaso de los Notables, después del fracaso de las Asambleas provinciales? Esperanzas, por lo demás, completamente contradictorias. De la antigua institución, que el absolutismo hacía dormir desde 1614, los privilegiados esperaban la consagración y el aseguramiento de sus privilegios, mientras que los burgueses contaban con que los Estados aniquilarían unas distinciones "góticas" que no tenían ya razón de ser.

Serían, sobre todo, estos Estados, a los ojos del Tercero, un punto de reunión desde donde se podrían lanzar más adelante hacia una *Constitución.*

Constitución a la inglesa, estilo Montesquieu; o tal como la que acababan de darse los insurrectos americanos, combinando a Montesquieu y a Rousseau; o Constitución sacada únicamente de la razón nacional: esto estaba por ver. Pero una Constitución. Pues Francia, sostenían los burgueses, no la tenía. Por más que los privilegiados pretendiesen, desde hacía poco y por táctica, que tenía una; por más que invocasen las leyes fundamentales, las franquicias parlamentarias, eran incapaces de ponerse de acuerdo sobre el exacto contenido de esa Constitución ilusoria. Como condición previa y necesaria de todo progreso real, era menester que la composición y la organización de los Estados Generales fuesen de tal naturaleza que permitiesen aquel esperado gran trabajo de "regeneración". ¡Mal hayan los Estados *feudales* a la moda de 1614! Se quieren Estados *burgueses* a la moda igualitaria del siglo. Estados en que el número de diputados del Tercero sea igual al de los otros dos Ordenes reunidos ("el doblamiento"). Estados en que no se vote *por Ordenes* separados, lo cual dejaría en cada cuestión al Tercero sólo contra dos, sino *por cabeza,* reunidos todos los Ordenes, lo cual daría al Tercero doblado una fuerte probabilidad de hacer triunfar sus puntos de vista.

Guerra abierta, pues, que es, sobre todo, una rabiosa guerra de plu-

ma, una ola de folletos, panfletos, libelos, imprudentemente alentados por el gobierno, embrollado y deseoso de instruirse, inunda "la Nación". Tal es la expresión que tienen ahora en la boca todas las gentes cultivadas: donde, bajo Luis XIV, se hubiese dicho "el Rey", se dice hoy *la Nación.*

Entre estos millares de folletos, uno de ellos, en 8.°, de 127 páginas, dividido en seis capítulos y aparecido en los primeros días del 89, hace olvidar los demás por la sensación que produce. Verdadero manifiesto resonante de las reivindicaciones del Tercero, se titula *¿Qué es el Tercer Estado?* Desde sus primeras líneas es fulminante: "El plan de este escrito es bastante simple. Tenemos que hacernos tres preguntas: 1.° *¿Qué es el Tercer Estado? Todo.* 2.° *¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada.* 3.° *¿Qué pide? Llegar a ser algo.*"

* * *

De las cuatro ediciones que se sucedieron rápidamente, las tres primeras eran anónimas; la cuarta estaba firmada por Sieyès.

Sieyès, "el abate Sieyès, tan poco abate", nacido en Fréjus en 1748 (el año de *El espíritu de las leyes)*, había abrazado la carrera eclesiástica "como un medio ventajoso de llegar, a pesar de su condición plebeya". Así nos informa su más reciente biógrafo y analista, que se puede considerar definitivo, de su pensamiento, P. Bastid. Sieyès, sacerdote administrador, llegado a vicario general de Mons. de Lubersac, obispo de Chartres, fué, a título de tal, nombrado en 1786 comisario de la diócesis en la Cámara soberana del clero de Francia. En 1787 fué elegido entre los representantes del clero para la Asamblea provincial del Orleáns. Fué allí, en Orleáns, donde su pensamiento político tomó su pliegue decisivo de hostilidad a los privilegiados. El sesgo completamente antihistórico y racionalista del espíritu de Sieyès, "Descartes de la política" (Sainte-Beuve), sólo podía fortificar la pasión igualitaria del burgués del Tercer Estado, que ardía en su corazón, aunque él representase a un Orden privilegiado. Llevado, además, por otras funciones de comisario en la Cámara del clero, a residir frecuentemente en París, entró en contacto con los círculos, salones y logias masónicas donde se preparaba inmediatamente la Revolución. La efervescencia general de los espíritus ganó el suyo. En otoño de 1788 comenzó a poner al servicio del odio a los privilegiados, cuya intensidad no cesaba de crecer por todas partes, su fuerza lógica y su vigor incisivo de expresión. Golpe tras golpe, escribió: *Puntos de vista sobre los medios de ejecución de que podrán dis-*

poner los representantes de Francia en 1789, el *Ensayo sobre los privilegios* y *¿Qué es el Tercer Estado?*. El *Ensayo*, del cual el Tercer Estado es la consecuencia lógica y la conclusión, fué el primero que apareció. "En estas tres obras, la inspiración va en *crescendo*. El tema general son los derechos de la nación, que Sieyès identifica con los del Tercer Estado y que opone a las prerrogativas de los privilegiados" (Bastid).

A pesar de su virulencia, el *Ensayo* fué casi olvidado en provecho del *Tercer Estado*. ¿Por qué? En parte, a causa del toque de clarín inicial que hemos leído: *todo, nada, algo*. Las pasiones más ardientes de la época encontraban allí su fórmula de propaganda, su grito de guerra (en nuestros días se diría su *slogan)*.

TODO

"El Tercer Estado es una nación completa." ¿Qué hace falta para que una nación prospere? Trabajos particulares y funciones públicas. Ahora bien: el Tercer Estado soporta sólo los trabajos particulares que sostienen la sociedad: agricultura, industria, comercio, profesiones científicas y liberales, ¡"hasta los servicios domésticos menos estimados"! En cuanto a las funciones públicas—es decir, la administración, la Iglesia, la toga, la espada—, el Tercer Estado forma sus diecinueve vigésimas partes, pero fuera de los cargos lucrativos y honoríficos reservados a los privilegiados sin mérito. A él le toca cumplir todo lo que hay de penoso en el servicio público, todo lo que los privilegiados se niegan a hacer. "Se le dice: cualesquiera que sean tus servicios, cualesquiera que sean tus talentos, llegarás hasta ahí; no pasarás más adelante. No está bien que tú seas honrado." Odiosa iniquidad y traición hacia la cosa pública, pues sin el orden privilegiado los puestos superiores estarían infinitamente mejor desempeñados.

> ¿Quién, pues, se atrevería a decir que el Tercer Estado no tiene en sí todo lo que es menester para formar una nación completa? *El es el hombre fuerte y robusto, uno de cuyos brazos está todavía encadenado. Si se suprimiese el orden privilegiado, la nación no sería algo menos, sino algo más. Así, ¿qué es el Tercer Estado? Todo, pero un todo trabado y oprimido. ¿Qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin él; todo marcharía infinitamente mejor sin los otros.*

El orden privilegiado, es decir, la nobleza (pues Sièyes no considera al clero como un Orden, sino como "una profesión encargada de un servicio público"), es en realidad *extraño* a la nación. Siendo una carga

que pesa sobre ella, no podría "formar una parte" de la misma. Cuerpo extraño a la nación por su holgazanería; extraño por sus privilegios civiles, que hacen de él un pueblo "aparte", un imperio en un imperio; extraño, en fin, por sus derechos políticos. Sus diputados se sientan aparte. Y, aunque se reuniesen en la misma sala que los del Tercer Estado, seguiría siendo cierto que su misión no procede del pueblo, que consiste en defender el interés particular y no el interés general. Conclusión tajante y sin apelación: "El Tercer Estado abraza todo lo que pertenece a la nación; *y todo lo que no es el Tercer Estado no puede mirarse como siendo de la nación.* ¿Qué es el Tercer Estado? Todo."

NADA

Hasta ahora, el Tercer Estado no fué nada. Porque en Francia no se es *nada* cuando no se tiene para sí más que la protección de la ley común. Y el Tercer Estado es, por definición, el conjunto de los que pertenecen al orden común, de los que están sometidos a la ley común: la masa de los no privilegiados. Para no ser completamente aplastados, el desdichado no privilegiado no tiene más que un recurso: adherirse "con toda clase de bajezas" a un grande. Ni siquiera se puede hablar de una verdadera representación del Tercero en los Estados Generales, puesto que ella fué asegurada hasta aquí a ennoblecidos o a privilegiados circunstanciales (por sus oficios). Los derechos políticos del Tercero son, pues, nulos. No es "libre". Ahora bien: es imposible "que la nación en cuerpo o, inclusive, que ningún orden en particular llegue a ser libre si el Tercer Estado no lo es. *No se es libre por privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos*". Admiremos esta oposición, en una frase relámpago, entre la libertad *democrática* (igualitaria) de mañana y la libertad *aristocrática* (privilegiada) de ayer.

La verdad es que si este Tercer Estado, que debería serlo todo, no es nada, es porque la aristocracia, que debería no ser nada, lo es todo. La usurpación de los nobles es completa, "ellos reinan verdaderamente". Grave error creer que el régimen de Francia es monárquico. Es aristocrático. La Corte, no el monarca, reina, haciendo y deshaciendo los ministros, creando y distribuyendo los cargos. "*¿Y qué es la Corte, sino la cabeza de esta inmensa aristocracia, que cubre todas las partes de Francia, que, con sus miembros, lo alcanza todo y ejerce por todas partes lo que hay de esencial en todos los aspectos de la cosa pública?*"

ALGO

Léanse las reclamaciones que las grandes municipalidades del reino dirigieron al Gobierno, y se verá que "el pueblo quiere ser algo, y en verdad lo menos posible". No formula más que tres peticiones: ser representado por diputados sacados verdaderamente de él; que estos diputados sean en igual número que el de los diputados reunidos del clero y la nobleza; que se vote por cabeza y no por Orden. "Lo repito: ¿puede pedirse menos? Realmente, es muy insuficiente para darle la indispensable igualdad de influencia en los Estados, que reclama. Porque él no tiene empleos ni beneficios que dar, ningún poder de protección, mientras que "en los campos y por todas partes, ¿cuál es el señor un poco popular que no tenga a sus órdenes, si lo desea, una multitud indefinida de hombres del pueblo?"

¡Y, sin embargo, se atreven a discutir estas tres peticiones, cuya timidez se resiente de los antiguos prejuicios!

Se pretende continuar haciendo representar al Tercer Estado por gentes "manchadas" de privilegios, gentes de toga y demás. Ahora bien: supongamos que Francia está en guerra con Inglaterra y que un Directorio de representantes de la nación dirige la guerra. "En este caso, pregunto, ¿se permitiría a las provincias, so pretexto de no vulnerar su libertad, elegir para diputados suyos en el Directorio a miembros del ministerio inglés? Pues, ciertamente, los privilegiados no se muestran menos enemigos del orden común que los ingleses lo son de los franceses en tiempo de guerra."

Se pretende denegar el doblamiento. ¡Y bien!, no es la igualdad, sino dos votos contra uno de la asamblea de los privilegiados lo que el Tercer Estado habría debido pedir. Cuestión de número, ante todo, pero también cuestión de *valor*.

El tercer Orden tiene sobre los otros dos una enorme superioridad numérica. Cálculo de Sieyès, desprovisto, por lo demás, de todo rigor aritmético: ochenta mil cuatrocientos eclesiásticos y ciento diez mil nobles. "Así, pues, en total, no llegan a doscientos mil los privilegiados de los dos primeros órdenes. Comparad este número con el de veinticinco a veintiséis millones de almas y juzgad la cuestión." Para todos los que van a leer a Sieyès, la cuestión, en efecto, está juzgada. ¿Cómo refutar su lógica, cómo "sostener, de un lado, que la ley es la expresión de la voluntad general, es decir, de la pluralidad, y pretender al mismo tiempo que diez voluntades individuales pueden contrapesar mil voluntades

particulares"? El número, noción *democrática,* barre a la jerarquía—ligada al nacimiento, a la "calidad", en el sentido del antiguo régimen—, noción *aristocrática.*

Por otra parte, fuera ya, incluso, de la cuestión de número, los progresos del Tercer Estado en todos los dominios, sobre todo en el comercio y en la industria, la gran cantidad de "familias acomodadas, llenas de hombres bien educados y afectos a la cosa pública", que lo componen, habrían debido valerle, desde hacía mucho tiempo, el doblamiento. El tono de Sieyès sube:

> ¿Conviene a la nobleza de hoy conservar el lenguaje y la actitud que tenía en los siglos góticos? ¿Y conviene al Tercer Estado conservar, a fines del siglo XVIII, las costumbres tristes y apocadas de la antigua servidumbre? *Si el Tercer Estado sabe conocerse y respetarse, los otros, ciertamente, le respetarán también...* No debe ignorar que hoy es él la realidad nacional, de la que en otro tiempo sólo era la sombra; que durante este largo cambio la nobleza ha dejado de ser esa monstruosa realidad feudal que podía oprimir impunemente, que no es ya más que su sombra, y que vanamente trata esa sombra todavía de espantar a una nación entera.

(Entre la redacción y la publicación del folleto de Sieyès, el doblamiento había sido, de hecho, concedido por el rey, el 27 de diciembre de 1788.)

Se pretende, en fin, mantener el voto por Orden, es decir, dejar un veto sin apelación a los que se aprovechan de los abusos que se desearía abolir; es decir, negar al Tercer Estado toda justicia, reduciéndolo a esperarlo todo de la generosidad de los privilegiados. "¿Sería ésa la idea que se forman del orden social?" Y Sieyès, para cerrar esos tres capítulos de títulos gritadores—*todo, nada, algo*—, lanza una flecha del partho, que él juzga mortal para los privilegiados: los tres Ordenes, "si se consultan los *verdaderos principios,* no pueden votar *en común,* ni por cabezas ni por órdenes". Esto nos recuerda, al mismo tiempo, que este plebeyo, en quien gruñe la pasión de clase de la época, es también un doctrinario riguroso, el gran sacerdote, el "*Pontífice*" de la ciencia política—único verdadero sacerdocio de este abate ocasional—, el depositario altivo y lacónico de los "principios", desconocidos hasta él por los hombres ignorantes.

* * *

Efectivamente, en los tres capítulos que siguen, y cuya abstracción ha rechazado, sin duda, a más de un lector, Sieyès va a exponer dogmáticamente—con ocasión de lo que el gobierno ha intentado y algunos

han propuesto, y luego con ocasión de *lo que se hubiese debido hacer*, y, por último, de *lo que queda por hacer*—sus principios, los "verdaderos principios".

Vanas tentativas del gobierno: los notables ("en lugar de consultar a los notables en privilegios, habría sido menester consultar a los notables en *luces*") y las asambleas provinciales (que no reposaban en sus "fundamentos naturales, en la elección libre de los pueblos"). ¡Hipócritas e irrisorias proposiciones de los privilegiados en materia fiscal! ¡Insidiosas proposiciones de la alta nobleza en favor de una Cámara alta, imitada a la Constitución inglesa! Además, ¿por qué imitar, e imitar a Inglaterra? ¿Por qué los franceses de 1788—¡comenzando por un Sieyès!—no habían de conocer los buenos principios del arte social mejor que los ingleses de 1688? Más bien que imitar a esos ingleses, ya superados, ¿por qué no habían de ambicionar servir, a su vez, ellos mismos "de ejemplo a las naciones"?

Profesión de fe imperturbable en el racionalismo social: "Nunca se comprenderá el mecanismo social si no se toma la determinación de analizar una sociedad *como una máquina ordinaria*..." Hay que ser claros, y no se es discurriendo sin principios. Y sigue una sabia disertación sobre la voluntad común, fruto de las voluntades individuales. Sieyès, a diferencia de Rousseau, y más cerca de Locke (en quien está formado), admite la delegación, al menos parcial, de la soberanía en representantes. Esto le conduce al candente problema de la Constitución.

Dilema: o Francia no tiene Constitución—y entonces es menester darle una, y únicamente la nación puede hacerlo—o Francia tiene una Constitución, "como algunos se obstinan en sostener", y esta pretendida Constitución admite la división de los Ordenes; y entonces, en vista de que uno de los Ordenes, el tercero, ha elevado una reclamación capital que debe ser juzgada, únicamente la nación puede estatuir sobre ello. No son los Estados Generales, ni aun suponiéndolos constituídos según los principios, los que podrían resolver una reclamación que afecta a su propia estructura. Unicamente representantes *extraordinarios*, especialmente delegados para este efecto, pueden expresar la voluntad nacional. ¿Quién los convocará? "El príncipe, ciertamente, *en su calidad de primer ciudadano*, está más interesado que nadie en convocar a los pueblos. *Si es incompetente para decidir sobre la constitución*, no se puede decir que lo sea para provocar esta decisión." He ahí lo que se habría debido hacer.

Puesto que no se ha hecho, ¿qué le queda, al menos, por hacer al Tercer Estado para ocupar su lugar legítimo? ¡Se acabaron los tiempos

de la conciliación! El Tercer Estado no tiene que contar ya más que con su propia fuerza. Dos medios se le ofrecen, según que se considere como la *nación* (lo que es) o que, por generosa concesión a los privilegiados, consienta en seguir adoptando la figura en un *Orden*...

Primer medio, un poco "arrebatado", según el mismo autor: el Tercer Estado, considerando a sus representantes como los verdaderos depositarios de la voluntad nacional, perfectamente cualificados para deliberar en nombre de la nación entera, se reúne *aparte*. Aquí encontramos la demostración de lo que Sieyès había afirmado más arriba: los Ordenes, si se consultan los verdaderos principios, no pueden votar *en común*. La voluntad general no puede "ser *una* mientras dejéis tres órdenes y tres representaciones".

Por consiguiente, según este primer medio, el Tercer Estado

> debe reunirse aparte; no concurrirá con la nobleza y el clero, no se quedará con ellos, ni *por órdenes*, ni *por cabezas*. Ruego que se preste atención a la enorme diferencia que hay entre la asamblea del Tercer Estado y la de los otros dos órdenes. La primera representa a veinticinco millones de hombres y delibera sobre los intereses de la nación. Las otras dos, aunque las consideremos juntas, no tienen poderes más que de unos doscientos mil individuos y no piensan más que en sus privilegios. Se dirá: el Tercer Estado solo no puede formar los *Estados Generales*. ¡Tanto mejor!: compondrá una *Asamblea nacional*.

Segundo medio (que, comparado con el primero, parece muy insípido): el Tercer Estado apela al tribunal de la nación, a esa representación "extraordinaria" de que se habló más arriba. Es decir, que, hasta la decisión del juez supremo, el Tercer Estado condesciende en dudar de sus derechos, en reconocer en el Estado dos Ordenes distintos de él.

"Terminaría aquí mi memoria sobre el Tercer Estado si no hubiese intentado más que ofrecer medios de conducta. Pero me he propuesto también desarrollar principios..."

¡Desarróllelos a su sabor, en plena abstracción, en el curso de las pocas páginas que le quedan! Nosotros sabemos ya de ellos lo bastante para explicarnos la resonancia y el alcance del delgado folleto.

* * *

Un biógrafo olvidado de Sieyès, A. Neton, escribe que *El Tercer Estado* nació de las circunstancias y fué como la síntesis de todo lo que hervía "confusamente" en los espíritus y en los corazones. Dispersos hasta entonces y sin lazo de unión, todos los deseos, todas las pasiones,

todas las ideas en efervescencia, "gracias a Sieyès... se coordinaron, se agruparon, se estrecharon en torno a un hogar único".

Ante todo, en *El Tercer Estado* se veían destacarse con pleno relieve los dos caracteres comunes (si creemos a Tocqueville) a los innumerables folletos aparecidos en la misma época: el desprecio de la historia y el culto del argumento numérico. Además, el folleto de Sieyès traducía con virulencia el doble sentimiento que dominaba entonces: odio a los privilegiados y exaltación ("apoteosis", dice Bastid) de los no privilegiados. Leyendo estas páginas secas y tensas, el Tercer Estado, prácticamente el alto Tercer Estado, el único bastante evolucionado, tomaba *conciencia* de su situación histórica—"si el Tercer Estado sabe conocerse"—y de los deberes de acción directa que ella le confería. En él, y sólo en él, tomaba cuerpo la unidad del Estado. Esta unidad se realizaba, según una sabia metafísica tomada de Rousseau, pero repensada por Sieyès en términos originales, no ya en el *pueblo* en cuerpo, compuesto por el conjunto de los individuos vivientes, sino en la *nación.* La nación era el nuevo rostro abstracto del Todo social, era una nueva entidad bastante indefinible, una "realidad impalpable que escapa a toda aprehensión concreta" (Bastid), pero que permitía sutiles arreglos del Poder. El sentimiento común, por lo demás, no teniendo que hacer tanta metafísica, sacaba de todo esto una afirmación simple: el Tercer Estado era la nación; los otros dos Ordenes no eran la nación.

En suma, Sieyès, aquel lacónico, con su *¿Qué es el Tercer Estado? Todo,* había "bautizado", según la expresión de Sainte-Beuve, la etapa preliminar de la Revolución, como bautizaría sus etapas posteriores, incluída hasta la última, antes del Brumario, con su "necesito una espada". Más aún: él había lanzado, seis meses antes, la gran consigna, destructora de la Monarquía tradicional: *¡Unicamente* el Tercer Estado compondría una *Asamblea nacional!* El 17 de junio de 1789, precisamente bajo el impulso de Sieyès—"ya es hora, cortemos el cable", había dicho éste en el momento inicial de esta nueva etapa—, el Tercer Estado, por un verdadero golpe de Estado contra el orden establecido, se proclamó efectivamente *Asamblea nacional.* Muy pronto la Asamblea agregaba a su título el de *Constituyente.* En seguida, la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano enunciaba el dogma fundamental del derecho público francés: "El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación." Así, "la nación" reemplazaba jurídicamente al rey, esperando ser reemplazada ella misma, en 1793, por "el pueblo". La revolución estaba hecha. La Monarquía absoluta pertenecía al pasado.

Pero la soberanía sobrevivía, no menos fuerte, más fuerte inclusive, como lo probaría el porvenir. A la frase menuda, a las infinitas prolongaciones de la Declaración habían contribuído no solamente un Locke, un Rousseau, un Sieyès, sino también, muy a pesar suyo, un Bodin, un Hobbes. Triunfaban la libertad, la igualdad. Pero el Poder no perdería nada con ello. Soltado por débiles manos, acabaría por ser recogido por manos de hierro; los jacobinos, Napoleón. El gigante Leviathan podía conservar en los labios su extraña sonrisa.

TERCERA PARTE

CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCIÓN

(1790-1848)

> Se ha destruído todo; se trata de recrear. Hay un gobierno, poderes; pero ¿qué es todo el resto de la nación? Granos de arena.
>
> (NAPOLEÓN.)

INTRODUCCION

Rousseau, el inesperado Rousseau, en uno de sus escritos de circunstancias, *Juicio sobre la "polisinodia" del abate de Saint-Pierre,* había dado esta advertencia profética:

> Júzguese del peligro de poner en conmoción una vez a las masas enormes que componen la monarquía francesa. ¿Quién podrá contener el sacudimiento dado y prever *todos los efectos* que puede producir? Aun cuando todas las ventajas del nuevo plan fuesen indiscutibles, ¿qué hombre sensato se atrevería a intentar abolir las viejas costumbres, a cambiar las viejas máximas y a dar al Estado una forma distinta de aquella a que, de modo sucesivo, le ha conducido una duración de mil trescientos años?

¡Todos los efectos! Efectos materiales, en primer lugar. Cuando sobresaltos como los de la Revolución sacuden a la mayor potencia, a la más poblada de Europa, el equilibrio tradicional de los intereses y de las costumbres se rompe para siempre. Pero, más todavía, efectos espirituales. Las verdaderas consecuencias de las revoluciones son las que se inscriben en lo más vivo de las almas. En este aspecto, ¡qué incalculables remolinos! Durante un siglo y más, en casi todos los grandes debates colectivos, la Revolución, fermento imposible de desarraigar, estaría presente. Dirigiéndose a todos los hombres sin distinción de tiempo ni lugar, universalista como las grandes religiones, encendía, como ellas, pasiones universales. En cierto modo, sustituiría las pasiones religiosas, amortiguadas o extintas, por pasiones políticas completamente nuevas, intolerantes, exaltantes y devastadoras. La literatura política se vería renovada por ellas.

PASIÓN CONTRARREVOLUCIONARIA, para comenzar. Antes de 1789 las ideas del siglo habían encontrado resistencia por parte de los sostenedores de la tradición, católicos y monárquicos. Pero esta resistencia a contracorriente, esporádica, por otra parte, y puramente defensiva, había sido prácticamente impotente. Todos los grandes escritores eran del otro bando. Después de 1789, precisamente porque las ideas del siglo habían triunfado de hecho, porque la Revolución había tenido lugar, porque había destruído, espantado y desengañado, he aquí que se hace posible una reacción contrarrevolucionaria eficaz en nombre de la tradición escarnecida. Encuentra como primer heraldo a un gran orador y escritor inglés: *Burke.*

PASIÓN NACIONAL (NACIONALISMO), en segundo lugar. Las guerras de la Revolución y del Imperio, hijas del jacobinismo, sostenidas en nombre de augustas abstracciones, la Nación, el Pueblo, dan el toque de agonía del antiguo sentimiento nacional pacífico y fuerte, a lo Vauban, desprovisto de intolerancia, encarnado en una persona concreta: el rey. Al jacobinismo conquistador va a responder el nacionalismo de los vencidos. Los famosos *Discursos a la nación alemana,* de Fichte, marcarán, a este respecto, una fecha.

PASIÓN IGUALITARIA, en fin. Ella acababa de levantar a los burgueses contra los nobles, pero eso quizá no era más que el comienzo—o la continuación—de un proceso histórico destinado a desenvolverse hasta el fin: hasta la nivelación total. El porvenir diría si esta pasión de la nivelación igualitaria no era más poderosa en el corazón del hombre que la pasión de la libertad. Tema que sería desarrollado, con sorprendente maestría, después de la breve revolución de 1830, por Tocqueville en la *Democracia en América,* su primera obra, en seguida célebre.

CAPÍTULO PRIMERO

"REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN DE FRANCIA", DE EDMUNDO BURKE

(1790)

> Esta convicción tan fuerte y tan superabundante..., esta marejada fangosa, este torrente, este mar.
>
> (TAINE.)

¡Extraña Inglaterra! Ella había dado al continente el ejemplo del deísmo, del ateísmo, del libre pensamiento, de la rebelión contra la autoridad política legítima. Las "ideas francesas", el *espíritu del siglo,* que iban a precipitarse sobre la Europa monárquica, habían comenzado por ser "ideas inglesas". Ahora bien: he aquí que de Inglaterra brota, en noviembre de 1790, el primer grito de alarma contra la Revolución, que no está todavía más que en sus comienzos; grito resonante, lanzado en nombre del orden establecido y de la conservación social. ¿Y quién lanza este grito? Un miembro ilustre del partido *whig,* defensor brillante de la libertad política: Edmundo Burke.

* * *

Edmundo Burke, nacido en Dublín en 1729, de padre protestante y madre católica, había debutado como escritor. Unos ensayos filosóficos lo habían hecho conocer antes de haberse consagrado a la política. Miembro de la Cámara de los Comunes a partir de 1766, su vida pública en las filas del partido *whig* había tenido como eje la lucha contra la tentativa de restauración del poder personal por el rey Jorge III. La crisis americana, que se saldó con la guerra desastrosa entre Inglaterra y las trece colonias, futuros Estados Unidos, infirió al rey un golpe que redujo a la nada todas sus ambiciones y salvó, sin duda, la libertad inglesa. Las memorables intervenciones de Burke (discurso sobre la tasación de los americanos, 1774; discurso sobre la conciliación con América, 1775), en el curso del combate librado por él para impedir la secesión de las trece colonias, habían puesto el sello a su reputación. Repu-

tación de indomable liberal, de magnífico, potente y suntuoso orador político.

Pero a continuación, Burke, en lucha con la crisis muy grave en que se debatía el partido *whig*, escindido en camarillas rivales, había cometido, al parecer, faltas de táctica y de juicio. Se había dejado llevar a extravíos, a determinada intemperancia—reverso de su rica y generosa naturaleza irlandesa—. La disolución de 1784, triunfo del segundo Pitt, había marcado, con la duradera derrota *whig*, el fin de las esperanzas políticas de Burke. Cuando estalla la Revolución francesa, la reputación del gran *whig* se halla en decadencia; los jóvenes juzgan anticuada su elocuencia; varias veces ha parecido carecer del sentido de las proporciones; en su propio partido se le mantiene aparte—por demasiado imperioso, intratable y violento; sus enemigos se encarnizan persiguiéndole y desacreditándole; la mitad de la nación inglesa—se nos dice—lo considera entonces como un "loco" magníficamente dotado.

14 de julio de 1789: toma de la Bastilla El célebre *whig* Fox, amigo de Burke, se exalta: es el más dichoso y grande acontecimiento de la historia del mundo. En muchos corazones ingleses, que poco antes maldijeron a la satánica Francia, suena ahora el momento de los votos generosos. ¡Qué inflamados acentos no pueden esperarse de la ardiente boca irlandesa, que, contra la opinión popular, la del Parlamento, la de la Corte, había defendido la libertad americana, ahora que a su vez se levanta, iluminando a Europa, la libertad francesa!

Ahora bien: Burke se calla; silencio reticente; su primer movimiento ha sido desfavorable.

En 1773 Burke había hecho un viaje a Francia. María Antonieta tenía entonces dieciséis años y no era más que delfina; él la había visto y admirado en Versalles. Este recuerdo había de inspirarle, en las *Reflexiones*, una página de antología ("era como la estrella de la mañana, refulgente de salud, de felicidad y de gloria"). Pero también Burke había tomado contacto en París con "los filósofos" de la época, aquellos "enciclopedistas" y "economistas", como se les llamaba; aquellos sofistas destructores y ateos, como se les llama. Se había quedado horrorizado. Racionalismo en materia de religión, racionalismo en materia de política: nada le inspiraba más disgusto ni temor. Así, su alma vibrante y excesiva había sido invadida por una aprensión que no debía disiparse ya a consecuencia de este contacto con los filósofos franceses, ocupados por entero en *aplastar al infame*, como ellos decían (el "infame" era el cristianismo).

¿Cómo, si esto era así, había tomado Burke tan ardientemente el

partido de los colonos americanos? ¿Contradicción? En modo alguno. Sin duda, algunos jefes de la insurrección americana, tales como Jefferson y Franklin, estaban alimentados por las ideas de Locke y por las del siglo XVIII francés, alimentado él mismo también por Locke. Pero no eran estas ideas las que Burke defendía; no era la noción de los derechos naturales abstractos del nombre nacido "libre e igual" a cualquier otro. Burke, por el contrario, se negaba absolutamente a entrar en la discusión abstracta de los abstractos derechos de los colonos americanos. ¿Tenía derecho el Parlamento inglés a imponer tasas a los colonos? Sin duda; pero el ejercicio de tal derecho no era practicable; corría el riesgo de acarrear calamidades; por consiguiente, era inoportuno: "la cuestión para mí—exclamaba Burke—no está en saber si tenéis *derecho* a hacer a vuestro pueblo desdichado, sino si no es vuestro *interés el hacerlo feliz.*" Burke pensaba también que las libertades reivindicadas por los colonos, aquellos ingleses de más allá de los mares, eran libertades inglesas, por lo que el empleo de la fuerza victoriosa contra ellos representaría el toque de agonía de esas libertades inglesas. Nada en su fogosa defensa denunciaba la influencia de una concepción abstracta de la sociedad, fundada en la naturaleza y en la razón, en la libertad y en la igualdad metafísicas y en sí; nada podía pasar en ella por la mínima concesión a las "ideas francesas".

Conociendo esto, se sorprende uno menos de ver a Burke seguir los primeros trabajos de la Asamblea Nacional Constituyente con un espíritu desconfiado y hermético, lleno de dudas sobre el porvenir. Cuando cree reconocer los principios abstractos, el gusto por la tabla rasa, la lógica desnuda de los sofistas franceses de 1773, estas dudas se convierten en certidumbre: esto acabará mal y, antes de mucho tiempo, será peligroso para la misma Inglaterra.

Cuando Burke conoce las jornadas del 5 y del 6 de octubre de 1789 (el castillo real, en Versalles, invadido; la reina, amenazada), sobre su disgusto intelectual se injerta una especie de cólera sagrada. ¡Cómo! ¡María Antonieta, su estrella de la mañana, su radiante delfina de 1773, elevada después al rango de reina, expuesta a aquellos ultrajes del populacho! ¡Ah!, ciertamente, "el siglo de la caballería ha pasado; el de los sofistas, el de los economistas y calculadores, le ha sucedido, y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre".

Cólera sentimental, disgusto intelectual, van a ser llevados hasta el paroxismo por un incidente puramente inglés. Todos los años, el 4 de noviembre, día del aniversario del desembarco de Guillermo de Orange en 1688, una *Sociedad de la Revolución,* compuesta principalmente, pero

no únicamente, por disidentes, tenía la costumbre de reunirse para escuchar un sermón conmemorativo de la revolución *whig;* después del sermón tenía lugar un banquete, seguido de los discursos de costumbre. La ceremonia del 4 de noviembre de 1789 corría el riesgo de ser coloreada por algunos reflejos ideológicos de la muy reciente Revolución francesa. Es lo que ocurrió. Un pastor disidente, el doctor Price, escritor político conocido, de opinión avanzada, que pronunciaba el sermón, expresó su alegría ante los nuevos progresos que la causa de la libertad acababa de realizar gracias a Francia. La misma nota optimista en los discursos de la tarde: los acontecimientos de Francia abrían inmensas esperanzas a la libertad humana, así como a una duradera paz francoinglesa. *Comunicación* entusiasta a la Asamblea Nacional francesa.

Burke, puesto al corriente, y dando en seguida al incidente un alcance completamente desproporcionado a su realidad, flamea de furor: unos ingleses extraviados se habían atrevido a poner en pie de igualdad, a asociar fraternalmente, a la Revolución de 1688, tan perfectamente inglesa y respetable, concreta, limitada, protestante, con esta Revolución de Francia, enteramente abstracta, iconoclasta, perversa y atea. Burke, en una especie de explosión de sus sesenta años exasperados, salta sobre su pluma para escribir las *Reflexiones.*

* * *

Exactamente, comienza por escribir una carta—denunciando el sermón del doctor Price y el deplorable contagio del ejemplo francés—a M. de Menonville, joven diputado de la nobleza en la Asamblea Nacional, al cual, en octubre, acababa ya de escribir largamente sobre los acontecimientos de su país. Al principio—asegurará él—no tenía otro objeto que esta segunda carta, carta privada, lo mismo que la primera. Pero el asunto fluyó con tal abundancia, que de él surgió, de modo muy natural, un volumen (de 356 páginas en octavo, en la primera edición). ¡Espléndida y lujuriante naturaleza intelectual de Burke!

No queremos decir con esto que las *Reflexiones* sean una larga improvisación apasionada. Si Burke tomó inmediatamente la pluma, bajo el golpe de la indignación desencadenada en él por el incidente del 4 de noviembre, a medida que avanzaba la composición de su carta-libro, maduró y amplificó su materia. "Cada correo que atravesaba la Mancha —escribe su biógrafo, lord Morley—suministraba nuevos materiales a su desprecio y a sus temores." Los revolucionarios franceses se mostraban cada vez más dados a abstracciones, cada vez más destructores, cada

vez más "arquitectos de la ruina". Y Burke condenaba, condenaba, condenaba. Así, el imponente monumento oratorio se elevaba progresivamente. "Burke revisaba, borraba, atenuaba, forzaba, acentuaba, escribía y volvía a escribir, infatigablemente." Al fin, en noviembre de 1790, la obra estaba pronta para salir. Había estado justamente un año en el taller.

La obra lleva la huella de su origen y de su confección a la vez febril y trabajada. La falta de composición premeditada salta a la vista. Burque confiesa que su asunto habría podido estar mejor dividido y distribuído. No hay un solo título a todo lo largo de la obra, no hay capítulos, no hay ninguna indicación externa que permita orientarse durante la lectura. ¡Como si el autor hubiese deseado conservarle a su libro el aspecto de una protesta espontánea, escrita en un solo aliento, de una sola y gigantesca tirada!

Pueden distinguirse, bastante artificialmente y para claridad, dos grandes partes en estas *Reflexiones*, donde reaparecen sin cesar, diversa y obstinadamente orquestados, los mismos temas esenciales. Una primera parte está consagrada a mostrar, tomando como texto el subversivo sermón del doctor Price, el contraste completo entre la Revolución inglesa de 1688 y la Revolución francesa, contraste enteramente ventajoso para la primera. La interpretación dada por Burke, excesivamente conservadora, de los acontecimientos de 1688 no es, por lo demás, aceptada en general por los autores ingleses. La segunda parte está más especialmente consagrada a la crítica de los "Nuevos establecimientos" de la Asamblea Nacional. Bases de la representación política; situación del ejecutivo; organización judicial, militar, financiera: todo es criticado con severidad más de una vez justificada, pero siempre unilateral, y en la que rechina una indignación que nada podría desarmar. Es muy instructivo comparar estas páginas con las famosas "Notas secretas", que en la misma época dirigía Mirabeau a la Corte: una severidad análoga se alía en ellas con la altura, con la amplitud de miras de un gran espíritu político, abierto al porvenir y al que no arrastra la pasión.

Las *Reflexiones* son un torrente impetuoso, extraño, ciego, lleno de tornasoles magníficos. No podemos abandonarnos aquí a su abundancia incontrolada; hay que amansar esta ola inagotable, ponerle diques; dicho en otros términos: hay que seleccionar. Ahora bien: hay en este célebre libro, forjados y tramados en íntima unión, a la vez un libelo de actualidad contra las Constituyentes francesas—libelo de gritadora parcialidad—y un proceso doctrinal que afecta a uno de los más altos debates de la filosofía política. El libelo, donde se ostenta una evidente

ignorancia de las condiciones reales de la Francia de 1789 (tan bien descritas, sin embargo, por otro inglés, Arthur Young, en sus *Viajes por Francia)*, no ofrece ya interés más que para los historiadores de la Revolución. El proceso doctrinal, por el contrario, que nunca será definitivamente zanjado, conserva un interés permanente, y sólo él va a retenernos.

* * *

Este proceso es el de la concepción abstracta y puramente racional —al mismo tiempo que puramente individualista—de la sociedad civil. Concepción surgida de la filosofía inglesa, y en primer lugar de Locke, y que se ensanchaba, cien años más tarde, en el cerebro riguroso de un Sieyès. *Sacudir el yugo de los prejuicios*, contrarios a la razón, a la naturaleza (buena en sí), a la felicidad terrestre (aspiración legítima de todo ser humano en la tierra; hacer *tabla rasa* de toda esa herencia de un pasado absurdo, para construir desde sus cimientos una sociedad razonable, regida por una moral *laica* que permita prescindir de Dios, ese pretexto para todos los fanatismos—sociedad que, de manera casi automática, debía dirigirse hacia el *progreso indefinido*—: tales eran los dogmas principales de esta concepción, tan dogmática como la que combatía. Esta era la esencia de lo que se llama el *espíritu del siglo*, del siglo XVIII, tan perfectamente extraño al del siglo precedente. Este espíritu tenía una raíz cientificista: las ciencias exactas, sobre todo, físicas y naturales, habían realizado en el siglo XVIII enormes progresos gracias a ciertos métodos de rigor en la observación, de lógica y de abstracción. ¿Por qué los mismos métodos no habrían de transformar de la misma manera la ciencia del gobierno? Lo que el siglo XVII, timorato, había llamado el "misterio" del gobierno, era, como los misterios religiosos, un pretendido misterio: una ciencia política, que había de crear, debía disecarlo, como la ciencia médica diseca el cuerpo humano.

Este es el espíritu, ésta es la concepción que Burke—que posee en el más alto grado el sentido del misterio del gobierno y de la necesidad de este misterio—cree aplastar con el apretón de su dialéctica endiablada. *¡Aplastemos al infame!* Burke, a su vez, lanza este grito, vuelto hacia sus interlocutores filósofos de 1773. Defendamos los prejuicios y todo lo que ellos implican: espíritu histórico, herencia, privilegios, desigualdad, jerarquía, órdenes y cuerpos, religión establecida, con sus propiedades y sus franquicias. Defendámoslos—y con ellos, la autoridad tradicional, todos los antiguos respetos, todas las antiguas caballerías—contra el espíritu de revuelta y de tabla rasa, contra la *naturaleza* y la

razón de los nuevos iconoclastas. Contra ellos, contra la revolución, volvamos estas mismas nociones de *naturaleza* y *razón*, que ellos han pervertido.

El horror a lo abstracto; una noción inédita de naturaleza; una noción original de la razón general o política: bajo esas tres rúbricas se puede clasificar, sin exceso de artificio, la argumentación virulenta y torrencial de Burke, en sus *Reflexiones*, contra el espíritu del siglo.

HORROR A LO ABSTRACTO

Se sabe que Burke expresaba ya este horror en sus *Discursos* sobre la revolución americana; advertía él que no defendía en modo alguno la libertad abstracta, sino libertades concretas, las libertades inglesas trasplantadas a América; decía: "no entro en esas distinciones metafísicas, odio hasta el sonido de esas palabras." En las *Reflexiones* vuelve sin cesar sobre este punto. Se niega a discutir en lo abstracto, es decir, fuera de las circunstancias de tiempo, de lugar, de persona. Se niega a censurar o a alabar nada que se refiera a las acciones humanas o al interés público "con la mera apreciación de un objeto despojado de todos sus caracteres concretos, en la desnudez y total aislamiento de una abstracción metafísica". Proclama que "las circunstancias, que no son nada para algunas personas, son, sin embargo, en la realidad lo que da a un principio de política su color distintivo y su verdadero carácter, [y que] son ellas las que hacen un plan civil o político útil o nocivo para el género humano". Defender un principio abstracto sin conocer las circunstancias exactas es donquijotismo; puede que esto sea español o francés, pero no es inglés.

Ejemplo: se querría que Burke felicitase a los franceses por su libertad; pero, pregunta él, ¿habría podido razonablemente felicitar a Francia hace diez años por su gobierno, "pues entonces tenía uno", sin haberse informado antes de la naturaleza de este gobierno y de la manera como se le administraba?

> ¿Puedo yo hoy felicitar a esta misma nación por su libertad? Porque la libertad, en su sentido abstracto, deba ser colocada entre los bienes del género humano, ¿iría yo seriamente a cumplimentar a un loco que se hubiese escapado de la protectora constricción y de la saludable oscuridad de su calabozo, por la recuperación de la luz y de su libertad? ¿Iría yo a cumplimentar a un salteador de caminos o a un asesino que hubiese roto sus cadenas por la recuperación de sus derechos naturales? Esto sería renovar la escena de los galeotes y de su heroico libertador, el metafísico Caballero de la Triste Figura.

La noción de los derechos del hombre, en su abstracción y con su carácter absoluto, es, en consecuencia, un error.

¡Ah, si se tratase de los verdaderos derechos del hombre! Ciertamente, todos los hombres tienen derecho a la justicia, al producto de su industria y a todos los medios de hacerlas fructificar. "Tienen derecho a pertenecer a su padre y a su madre..., a educar y perfeccionar a sus hijos... Cualquier cosa que un hombre pueda emprender para su propio provecho, sin usurpar el provecho de otro, tiene derecho a hacerla." Pero en el lenguaje de los revolucionarios franceses y del doctor Price se trata de cosa muy diferente. Esos derechos del hombre son "una mina preparada bajo tierra", cuya explosión debe hacer saltar "al mismo tiempo los ejemplos de la antigüedad, los usos, las cartas, las actas del Parlamento, todo". Lo que, ante todo, se reivindica es el derecho de compartir el poder, la autoridad, la gestión de los asuntos del Estado. Ahora bien, ese derecho:

> Negaré siempre muy formalmente que figure en el número de los derechos directos y primitivos del hombre en sociedad civil... El gobierno no se forma en virtud de los derechos naturales que pueden existir, y que existen, en efecto, independientemente de él; estos derechos son mucho más claros y mucho más perfectos en su abstracción, pero esta perfección abstracta es su defecto práctico; *teniendo derecho a todo, se carece de todo.* El gobierno es una invención de la prudencia humana para proveer a las necesidades de los hombres... En el número de todas estas necesidades se está de acuerdo en que la que más hace sentir es la de sujetar suficientemente las pasiones... En este sentido, la sujeción cuenta entre los derechos humanos tanto como la libertad.

Vanidad, por lo demás—aun tratándose de los derechos verdaderos y que Burke acepta—, de estas definiciones metafísicas:

> En verdad, en esa masa enorme y complicada de las pasiones y de los intereses humanos, los derechos del hombre son refractados y reflejados en tan gran número de direcciones cruzadas y diferentes, que es absurdo hablar de ellos todavía, como si les quedase alguna semejanza con su simplicidad primitiva... Todos los pretendidos derechos de esos teóricos son extremos, y tan verdaderos son metafísicamente cuanto son falsos moral y políticamente. Los derechos de los hombres se encuentran en una especie de término medio que es imposible definir [pero—agrega Burke—"que no es imposible percibir"].

Error, la impersonalidad de las instituciones.

Bajo la Monarquía, las instituciones, ligadas todas a la persona del rey, tenían un carácter personal que los abstractistas franceses se obcecan en destruir. Esta despersonalización consterna e irrita a Burke; él

ve en ella, y con justa razón, el fin de un sistema mezclado de opiniones y de sentimientos que tenía su origen en la antigua caballería y que había dado su carácter a la Europa moderna: "si alguna vez tuviera que extinguirse, la pérdida, lo temo, sería enorme". Y Burke suspira, Burke profetiza, Burke hace la oración fúnebre de esos valores caballerescos, de ese honor según Montesquieu: "pero ahora todo va a cambiar, todas las ilusiones seductoras que hacían el poder amable y la obediencia liberal, que daban armonía a las diferentes sombras de la vida y que, por una ficción llena de dulzura, permitían que todos los sentimientos que embellecen y suavizan la vida privada resultasen en provecho de la política... Se arrancan con crueldad todos los ropajes que constituían el ornamento de la vida". La cosa pública será despojada en adelante de "todos nuestros recursos para inducir al afecto"; un rey se convertirá en un hombre como otro cualquiera, y la reina simplemente en "una mujer"; ahora bien—escribe Burke—: "una mujer no es más que un animal, y aun no de primer orden".

Despersonalizar así las instituciones es impedir hacer nacer en los ciudadanos el amor, la veneración, la admiración o la adhesión, todos esos nobles sentimientos del hombre por el hombre. ¡Filosofía mecánica, filosofía bárbara, que destierra todos los afectos, pero que es incapaz de reemplazarlos! Ahora bien: los afectos son los suplementos, los sostenes de la ley, la cual, impersonal por esencia, tiene necesidad de ser suplida, animada, sostenida por sentimientos personales. Tal filosofía —ruge Burke, que no cesa de suscitar, en el curso de estas páginas contra la pérdida del espíritu de caballería, la evocación de María Antonieta insultada y perseguida—, tal filosofía, mecánica y bárbara, "no pudo nacer más que en corazones helados y en espíritus envilecidos".

Error, en fin, la simplicidad seudogeométrica de las instituciones.

Montesquieu había tenido en el más alto grado, en un siglo, a este respecto, simplista, el sentido de la complejidad infinita de las cosas políticas y sociales; mas no por esto había dejado de arrojar sobre ellas, con su fe en la razón (ese sentido "exquisito", como él dice), la máxima claridad que le fué posible. Pero los verdaderos "filósofos, los ideólogos a lo Helvetius, le habían reprochado, como una tara ligada a sus prejuicios, su gusto por conciliar, por equilibrar los elementos diversos de la realidad compleja—que ellos, los ideólogos, veían simple y desnuda—. Y Sieyès acababa de oponer a la "mecánica aplicada" de Montesquieu, a la gran higiene política y social de Montesquieu, su "mecánica racional" (A. Sorel).

Bien entendido que es Montesquieu con quien Burke, alimentado en *El espíritu de las leyes*, se enlaza aquí.

Según él, la Constitución de un Estado y la distribución equitativa de los poderes dependen de la más delicada y compleja de las ciencias; exigen un conocimiento profundo de la naturaleza humana, de sus necesidades, de todos los procedimientos susceptibles de facilitar o de impedir los fines de interés público que se buscan. Una discusión *abstracta*, por ejemplo, sobre los derechos del hombre (decididamente, la bestia negra de Burke) no aporta nada, no aporta ningún principio nutritivo, ningún alimento, ningún remedio para los males sociales que pueden ser objeto de lamentación. Para nutrir, para alimentar, un granjero vale más que un profesor de metafísica. El razonamiento *a priori* deja forzosamente de lado las causas oscuras y ocultas; es impotente para dominar "la masa enorme y complicada de las pasiones y de los intereses humanos" que la vida pública pone en juego.

> Cuando oigo alabar la simplicidad de invención a que se pretende llegar en nuevas Constituciones políticas, no puedo impedirme concluir que los que trabajan en ellas no conocen su oficio, o que son muy negligentes en el cumplimiento de su deber. Los gobiernos simples son fundamentalmente defectuosos, por no decir algo más.

Así expresa Burke su horror a lo abstracto, destructor, ineficaz, despersonalizante y absurdamente simplificador.

NOCIÓN, TRASTOCADA, DE LA NATURALEZA

¡Cuántos juegos de palabras en la historia de las ideas! ¿Cuántos sentidos variados, a veces radicalmente opuestos, no han revestido las dos palabras *naturaleza* y *razón*, según las épocas, según el capricho de las filosofías o de las pasiones sin disfraz?

Parece que Burke es el primero en operar la sistemática transmutación de la palabra *naturaleza*, que hará escuela en todos los escritores contrarrevolucionarios. A sus ojos, no es natural lo que vale para todos los hombres, lo que pertenece por esencia a la naturaleza humana, lo que es inherente a esa naturaleza en todo tiempo y en todo lugar (o, en términos de la escuela del estado de naturaleza—Grocio, Hobbes, Locke, Rousseau—, lo que se refiere al hombre considerado con anterioridad a todos los lazos sociales); natural es, para Burke, lo que aparece *como el resultado de un largo desarrollo histórico, de un largo hábito; dicho de otra manera, naturaleza es igual a historia, a experiencia histórica, a há-*

bito creado por la historia. Burke profesa que las cosas tienen una manera natural de operarse que la historia nos revela; es menester que nosotros, hombres, dejemos hacer a las cosas, sin mezclarnos en ello; todo irá mucho mejor si no nos mezclamos en ello: "abandonadas a sí mismas, las cosas encuentran generalmente el orden que les conviene". Esta concepción, conservadora por excelencia, no podía agradar, evidentemente, a aquellos para quienes las cosas no van bien, o incluso van bien, o incluso van muy mal. Esta concepción corre el riesgo de acabar santificando el hábito.

En todo caso, santifica la herencia y los prejuicios; la tabla rasa le causa horror.

LA HERENCIA.—Indiscutiblemente es querida por la naturaleza. Inglaterra, en su Constitución, no hace más que aplicar a la política esta institución tan natural. Burke es inagotable en este punto, lírico y entusiasta; tanto más cuanto que se trata para él de hacer pedazos una interpretación de la Revolución de 1688, adelantada por el doctor Price ("El derecho de fabricar un gobierno por nosotros mismos").

> La simple idea de la formación de un nuevo gobierno basta para inspirarnos disgusto y horror; deseábamos en la época de la revolución, y seguimos deseando todavía hoy, no deber nada de lo que poseemos más que a la herencia de nuestros antepasados. Hemos tenido gran cuidado de no injertar en este cuerpo y en esta cepa de herencia ningún retoño que no fuese de la naturaleza de la planta originaria... La política permanente de este reino... es considerar nuestras franquicias y nuestros derechos más sagrados como una *herencia*... Tenemos una corona *hereditaria*, pares *hereditarios* y una Cámara de los Comunes y un pueblo que mantienen sus privilegios, sus franquicias y su libertad por la *herencia* de una larga serie de antepasados... Esta política me parece ser el efecto de una profunda reflexión, o, más bien, el feliz efecto de esa imitación de la naturaleza que, muy por encima de la reflexión, es la sabiduría por esencia... Por esa política constitucional, que obra según el modelo de la naturaleza, recibimos, poseemos, transmitimos nuestro gobierno y nuestros privilegios, del mismo modo que recibimos, poseemos y transmitimos nuestras propiedades y la vida... Nuestro sistema político está en una simetria y en un acuerdo perfecto con el orden del mundo.

El orden del mundo es el orden de la naturaleza; el sistema político inglés es un sistema *natural*, en la medida en que es el fruto del desarrollo *histórico*, no estorbado por la lógica *abstracta.* Notemos, de paso, que esta argumentación de Burke, enteramente suscitada por un magnífico orgullo insular, no deja de recordar aquella con que Bossuet justificaba la monarquía hereditaria de varón a varón. En este sentido, el gran obispo francés puede aparecer como el ilustre precursor de la "política natural".

Los PREJUICIOS.—Odiados por la lógica abstracta, bestia negra del espíritu del siglo, los prejuicios son, para Burke, naturales en la medida en que la historia los explica, o en que son su resultado. En particular, nada más natural que ese prejuicio del nacimiento sobre el que está fundada la nobleza, y contra el cual maldijeron los revolucionarios franceses. Pero es la indignación de éstos la que es artificial. Nada más natural que el esfuerzo vigoroso de cada individuo para defender la posesión de las propiedades y de las distinciones que le fueron transmitidas. Atenerse con fuerza a tales prejuicios es como un instinto (y ¿qué cosa más natural que un instinto?) que se convierte en la garantía natural de las propiedades y del mantenimiento de las sociedades. Fué la misma naturaleza la que puso en nosotros este instinto, para rechazar la injusticia y el despotismo; en una palabra, para defender la libertad. Así, el prejuicio del nacimiento contribuye a proteger la libertad.

Lo que no es natural es la igualdad, tan querida por los revolucionarios franceses. ¡Pretendida igualdad! ¡Pretendida nivelación! ¿Por qué pretendidas? Porque "en todas las sociedades, que necesariamente están compuestas de diferentes clases de ciudadanos, es menester que haya una que domine. Por eso los niveladores no hacen más que cambiar e invertir el orden natural de las cosas. Sobrecargan el edificio de la sociedad, colocando en el aire lo que la solidez de la construcción debía hacer colocar en la base". He ahí cómo los revolucionarios franceses cometen la peor de las usurpaciones, la de las prerrogativas de la naturaleza, que es la única que sabe lo que debe estar abajo y lo que debe estar arriba.

> El canciller de Francia, en la apertura de los Estados Generales, dijo, con el tono de una flor de retórica, que todas las ocupaciones eran honorables. Si deseaba decir solamente que ningún empleo honrado era denigrante, no habría ido más allá de la verdad; pero, al decir que todo es honorable, nos vemos forzados a admitir alguna distinción. La ocupación de un peluquero o de un fabricante de velas, para no hablar de otros muchos empleos, no puede ser para nadie una fuente de honor. El Estado no debe ejercer ninguna opresión sobre hombres de esta clase; pero el Estado tendría que sufrirla muy grande si, tales como son, individual o colectivamente, se les permitiese gobernarlo. Creéis que haciendo esto habéis vencido un prejuicio; os engañáis: habéis declarado la guerra a la naturaleza.

Frases reveladoras del estado de ánimo aristocrático y conservador de un gran *whig*, de un ilustre liberal inglés, admirador de Montesquieu (cuya lectura no pudo sino confirmar su concepción de la libertad-privilegio, su repugnancia a toda igualdad democrática en una monarquía libre). *Sutor ne ultra crepidam*, afirma el adagio latino, remitiendo al

zapatero a su lugar, devolviéndole a sus zapatos. Del mismo modo, Burke remite a su lugar al comerciante de velas, exigiéndole que no se ocupe más que de sus velas.

Y, con el mismo espíritu, a propósito de la representación política, Burke se levanta, anti-Sieyès, contra la única ley del número, contra la exclusión de toda preeminencia, de toda preferencia por el nacimiento y por la propiedad hereditaria. "Se dice que veinticuatro millones de hombres deben prevalecer sobre doscientos mil; esto sería verdad si la Constitución de un reino fuese un problema de aritmética; esta manera de hablar no es impropia cuando tiene en su auxilio a la necedad para apoyarla, pero es ridícula para hombres que pueden razonar a sangre fría. La voluntad del gran número y los intereses del gran número rara vez son la misma cosa; y la diferencia será enorme si, en virtud de su voluntad, el gran número hace una mala elección." Decididamente, vosotros, revolucionarios franceses, "parecéis estar hoy, para todo, desviados del gran camino de la naturaleza".

LA TABLA RASA.—¡Qué desafío a la naturaleza, qué horror! ¡Destruirlo todo para reconstruirlo todo partiendo de cero! No se comprende cómo un hombre puede "llegar a un grado tan elevado de presunción que su país no le parezca ya más que una carta blanca en la que él pueda garrapatear a su sabor... Un buen patriota y un verdadero político considerarán siempre cuál es el mejor partido que se puede sacar de los materiales *existentes* en su patria. Inclinación a conservar, talento para mejorar: he ahí las dos cualidades que me harían juzgar de la bondad de un hombre de Estado". Sin duda, esto es lento, esto puede exigir años, y "tal procedimiento no conviene a una asamblea que cifra su gloria en hacer en pocos meses la obra de siglos" (ni—sería necesario agregar—a los que tienen prisa, porque sufren). Es lento, pero es el método de la naturaleza, "en la cual el tiempo es un medio necesario". La conservación de lo que *es* combinada con una adaptación lenta a lo que *está llegando a ser:* eso es lo natural.

Es menester, pues,

> que las operaciones sean lentas y, en algunas circunstancias, casi imperceptibles. Si, cuando trabajamos sobre materias inanimadas, la circunspección y la prudencia son sabiduría, ¿no se convierten, con mayor razón, en un deber cuando los objetos de nuestra constitución y de nuestra demolición no son ladrillos ni maderajes, sino seres animados, cuyo estado, modo de ser y hábitos no se pueden alterar súbitamente sin convertir en miserable a una muchedumbre de otros seres semejantes? Pero se diría que la opinión dominante en París es que para hacer un perfecto legislador las únicas cualidades requeridas son un corazón insensible y una confianza que no duda de nada.

Lo que los políticos franceses miran como el signo de un genio "atrevido y emprendedor" no prueba sino una falta deplorable de habilidad. Si ellos son la presa ciega de los hacedores de sistemas, aventureros, alquimistas y empíricos, opuestos a los verdaderos médicos, es, precisamente, a causa de su "violento apresuramiento", de su prisa absurda y de "la desconfianza que tienen en la marcha de la naturaleza". Desconfianza que se corresponde muy exactamente con la confianza que muestran en los avances de la razón pura. ¡Constructores franceses sin discernimiento, que rabian por barrer "como puros escombros" todo lo que encontraron, tanto las provincias como los Ordenes! Son del mismo país que los jardineros a la francesa, "jardines de sus parterres, que todo lo nivelan cuidadosamente".

¡Qué interesante esta crítica de los jardines a lo Lenôtre! Captamos aquí hasta qué punto la psicología de un pueblo informa todo lo que hace y se manifiesta en sus más variadas actividades. Entre un jardín a la francesa y un jardín a la inglesa hay la misma diferencia que entre las Constituciones de la Revolución francesa y la Constitución inglesa. Esta última es un revoltijo aparente, donde se abren perspectivas súbitas y magníficas (como Montesquieu, antes que nadie, hizo ver luminosamente), mientras que el sistema francés no le parece a Burke más que el resultado de una deplorable superstición de nivelación y de novedad, a la que opone él la manera empírica inglesa de no cambiar más que conservando y de no conservar más que cambiando, el culto inglés por los "viejos establecimientos".

La fuerza de Burke consiste—el lector ha podido ya darse cuenta de ello—en volver muchas veces, infatigablemente, sobre el mismo tema, coloreándolo de diferente manera. Sobre este tema de la resistencia a la innovación conforme a la naturaleza, del respeto a los prejuicios conforme a la naturaleza, Burke tiene todavía una página chispeante de fuego panfletario y de desdén insular:

> Gracias a nuestra obstinada resistencia a la innovación, gracias a la pereza fría de nuestro carácter nacional, llevamos aún la impronta de nuestros antepasados. No hemos perdido todavía, por lo que veo, la manera de pensar generosa y elevada del siglo XIV, y todavía no nos hemos convertido, a fuerza de sutilezas, en salvajes. No somos los adeptos de Rousseau, ni los discípulos de Voltaire; Helvetius no ha hecho fortuna entre nosotros; nuestros predicadores no son ateos ni nuestros legisladores locos. Sabemos que no hemos hecho ningún descubrimiento, y creemos que no hay descubrimientos que hacer, en moralidad; ni tampoco muchos en los grandes principios de gobierno, ni en las ideas sobre la libertad, que, mucho tiempo antes que estuviésemos en el mundo, eran tan bien conocidas como lo serán cuando la tierra haya alzado

su molde sobre nuestra presunción y cuando la tumba silenciosa haya hecho pesar su ley sobre nuestra charla desconsiderada. En Inglaterra no hemos sido despojados todavía de nuestras entrañas naturales; sentimos aún dentro de nosotros, amamos y cultivamos esos sentimientos innatos que son los fieles guardianes, los vigilantes activos de nuestros deberes y los verdaderos sostenes de toda moral noble y viril. No hemos sido todavía vaciados y recosidos para ser rellenados, como los pájaros de un museo, con paja, con trapos y con malos y sucios recortes de papeles sobre los derechos del hombre.

¡Qué desprecio en estas líneas virulentas hacia todos los cambios súbitos a la francesa: declaración de los derechos del hombre, supresión de la nobleza, de los derechos feudales, de las provincias, de los parlamentos, nacionalización de los bienes del clero, etc...! ¡Con qué orgullo les opone Burke su conservatismo inglés fundado en el respeto a la naturaleza, es decir, repitámoslo, al desarrollo de la hisotria en su desenvolvimiento natural!

RAZÓN GENERAL O RAZÓN POLÍTICA

Hay aquí un nuevo empleo del procedimiento de retorsión del argumento adverso: a *su* razón, Burke opone la suya. Es también una nueva forma de rehabilitación del prejuicio. Nosotros, ingleses—escribe Burke—, "tenemos miedo a exponer a los hombres a no vivir y a no comerciar más que con el fondo particular de razón que pertenece a cada uno, porque sospechamos que ese capital es débil en cada individuo". Burke no niega esa razón individual, ante la cual el espíritu del siglo se arrodilla, pero le concede poca eficacia. Por sí sola, es un débil capital, y los hombres hacen mucho mejor "en sacar ventaja todos juntos del banco general y del capital de las naciones y de los siglos", o, dicho de otro modo, de los *prejuicios generales,* heredados de los antepasados. Existe, en un momento dado del tiempo, para una nación dada, un conjunto de prejuicios de los cuales vive. Quédese para los pensadores abstractos, a la francesa, odiar el prejuicio, desterrarlo, perseguirlo, porque la razón individual, que no lo ha elegido, choca con él. Los ingleses razonan de otro modo:

Muchos de nuestros pensadores, en lugar de desterrar los prejuicios generales, emplean toda su sagacidad en descubrir la sabiduría oculta que domina en cada uno. Si consiguen su objeto, y rara vez lo fallan, piensan que es mucho más sabio conservar el prejuicio con el fondo de razón que encierra que despojarlo de lo que no consideran más que como su vestido, para dejar después su razón completamente desnuda; porque piensan que un prejuicio, comprendida en él su razón, tiene un motivo que pone en acción esta razón y un atractivo que le confiere permanencia.

¡El prejuicio, vestidura de una razón oculta! Esta sorprendente rehabilitación impresionará vivamente a Taine, que en *Los orígenes* repetirá: el prejuicio, "especie de razón que se ignora", "como el instinto, forma ciega de la razón". Y Barrè, discípulo de Taine, sacará de ella una imagen muy conocida: "revistámonos con nuestros prejuicios: ellos nos abrigan".

Tan ineficaz y vacilante frente a las decisiones graves es la razón individual, cuanto eficaz y segura es la razón colectiva, cristalizada en prejuicios. Ella crea reflejos, doblega al alma para que obre en cierto sentido, que es el de la virtud, igual que los largos y buenos hábitos físicos pliegan el cuerpo en el sentido de un movimiento deseado: "El prejuicio es de una aplicación súbita cuando llega la ocasión; ante todo, determina al espíritu a seguir con constancia la ruta de la prudencia y de la virtud, y no deja a los hombres vacilando en el momento de la decisión; no les abandona al peligro del escepticismo, de la duda y de la irresolución."

Aquí también Taine hará eco directamente a Burke cuando profesa con fuerza que una doctrina no resulta activa, no se transforma en resorte de acción, más que cuando se hace "ciega", depositándose en los espíritus en estado "de creencia formada, de hábito adquirido, de inclinación establecida", abandonando el plano elevado, pero ineficaz, de la inteligencia por el de la voluntad. Así esta razón general, fruto de la larga acumulación de las experiencias de los muertos que nos han precedido *(la tierra y los muertos*, dirá Barrès), lejos de ser una usurpadora, tienen naturalmente preeminencia sobre la razón completamente abstracta, como debe tenerla "una hermana mayor". A partir de Burke se encontrará, por consiguiente, edificado uno de los pilares más vigorosos, más válidos, en apoyo de la concepción tradicionalista o conservadora de la sociedad política.

* * *

El éxito del libro debía ser prodigioso: once ediciones en menos de doce meses; treinta mil ejemplares vendidos hasta la muerte de Burke, en julio de 1797.

En Inglaterra, antes de las *Reflexiones*, la Revolución francesa inspiraba alguna simpatía, mezclada de sorpresa y de una vaga inquietud, de una vaga aprehensión apenas consciente de sí misma. El primer ministro Pitt, hombre de Estado ante todo, calculaba las consecuencias que tal sacudida podría tener sobre una gran potencia rival, y no expresaba en público ni en privado sino sentimientos más bien favorables. Después de

todo, aquel gobierno de Luis XVI, que se desplomaba bajo los golpes de las Constituyentes, había ayudado a los colonos americanos a sacudir la tutela inglesa. ¿Por qué compadecerlo demasiado? "Estado de ánimo fácil" (Dice Lord Morley), al cual puso fin el libro de Burke: "De un golpe dividió a la nación en dos partes; de los dos lados precipitó y aceleró la opinión." Todas las fracciones estrechamente conservadoras, los *tories*, de los que en tantas ocasiones el gran *whig* Burke había sido la bestia negra, se reunieron con entusiasmo detrás de la nueva bandera que él desplegaba con tanta brillantez. Jorge II, el autoritario, dió saltos de alegría; excelente libro que debe leer todo *gentleman*, clamaba a todo el que encontraba. Los ingleses de opinión demasiado francófila, liberales avanzados, llamados con desprecio "radicales" o "demócratas", se hicieron sospechosos para una parte del pueblo; la muchedumbre quemó la casa de uno de ellos: Priestley. Sin embargo, los amigos de Burke gruñían: ¿no se sonrojaba de tal éxito? ¿No se avergonzaba de su nueva clientela? Fox no ocultaba su desaprobación. Burke rompió públicamente con él, en mayo de 1791, en el curso de una escena dramática en la Cámara de los Comunes: "Nuestra amistad ha terminado."

En el continente, las *Reflexiones* iban a convertirse en el catecismo de la reacción contrarrevolucionaria. Catalina de Rusia, la antigua amiga de los "filósofos" Voltaire y Diderot, dirigió sus felicitaciones al autor que los denunciaba como malhechores públicos. Un día había hecho ella observar a Diderot que él escribía sobre el papel, "que lo aguanta todo" mientras que ella, emperatriz, trabajaba "sobre la piel humana, que es mucho más cosquillosa y difícil". A partir de la toma de la Bastilla no se trataba ya de inofensivo "papel", sino de un trabajo explosivo y corrosivo de los franceses sobre la piel humana; y Catalina, la déspota ilustrada, no entraba ya en aquel juego; y Burke se convertía a sus ojos en un bienhechor público. Una delegación de la nobleza francesa emigrada en Bruselas hizo testimoniar al autor de las *Reflexiones*, por medio de su hijo Ricardo, "la admiración y el reconocimiento que su obra inspiró a todos los franceses sinceramente adictos a su religión, a su rey y a las leyes del reino".

En la tribuna de la Asamblea Nacional, el 28 de enero de 1791, Mirabeau, que había conocido a Burke en Inglaterra y hasta había sido su huésped en su propiedad de Beaconsfield, expresó su sentimiento poı "aquella publicación de un miembro de los Comunes, a quien todo admirador de los grandes talentos se ha visto afligido por tener que contarlo entre los detractores supersticiosos de la razón humana".

Burke, sin embargo, incapaz de plegarse ante el ataque de sus anti-

guos amigos, no hacía sino envararse más en un odio cada vez más feroz y ciego a la Revolución. Casandro amargo y frenético, denunciaba las calamidades futuras de que estaba preñada y reclamaba contra ella una política de cordón sanitario. Los acontecimientos giraban en el sentido que él anunciaba, y le daban la razón, cada vez más razón a los ojos del pueblo inglés. Después del 10 de agosto de 1792 y de la caída del trono, vino la ejecución de Luis XVI, que levantó en el corazón de Inglaterra entera la misma ola de cólera, la misma sed de castigo de que estaba lleno el corazón de Burke desde hacía dos años. Fox fué abandonado por el grueso del partido *whig*, Pitt tuvo que ceder a la corriente general e Inglaterra se lanzó a la guerra europea. El más ardiente voto de Burke había sido escuchado. Algunos meses antes de su muerte, en la Navidad de 1796, recibió en Beaconsfield la visita de un abogado, MacIntosh, que había escrito, como réplica a las *Reflexiones*, las *Vindiciae Gallicae*—defensa de Francia—, y que ahora reconocía su culpa. Ante él renovó su maldición a "aquella carroña [*that putrid carcase*], a aquella madre de todo mal, la Revolución francesa".

Burke, irlandés exaltado, que A. Sorel pudo definir como el hombre "más insular de los tres reinos", había, en suma, adivinado y traducido maravillosamente en su famosa obra, adelantándose a ellos, los sentimientos profundos de los ingleses frente a la Revolución, fenómeno continental decididamente incomprensible. Había sido él la voz de Inglaterra de aquel tiempo, la cual había cambiado mucho desde hacía medio siglo y que, especialmente bajo el impulso de la predicación de Wesley, se había hecho nuevamente, en su gran masa, religiosa (y las clases dirigentes habían seguido). En aquella Inglaterra no tenían ya recurso las "ideas inglesas", convertidas en "ideas francesas"; no se las reconocía ya e inspiraban una desconfianza creciente.

Considerándolo todo, resulta, pues, menos extraño de lo que parecía a primera vista el hecho de que Inglaterra, patria de Locke, haya producido el primer manual de filosofía política directamente dirigido contra aquella—completamente lockiana—de la que había brotado la Revolución francesa. Dejando aparte la exageración y el exceso de colorido, estas *Reflexiones* de Burke eran, en 1790, un producto del terruño británico que constituía un recodo capital en la historia de la literatura política. Gracias a ellas existía en adelante un maravilloso arsenal, en donde debían tomar sus armas todos los enemigos del espíritu del siglo—¡del antihistórico, abstracto, racionalista e individualista espíritu del siglo!

CAPÍTULO II

LOS "DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA", DE FICHTE

(1807-1808)

Fichte, padre de la unidad alemana y el hijo de la Revolución y de Napoleón.

(Bertrand de Jouvenel.)

La pérdida de la independencia entraña para una nación la imposibilidad de intervenir en el curso del tiempo y de determinar a su guisa sus acontecimientos. En tanto que no haya salido de esta situación, no será ella la que disponga de su tiempo ni de sí misma; será la potencia extranjera dueña de sus destinos; ella no tendrá ya, a partir de este momento, verdadera historia personal... No saldrá de este estado más que con la condición expresa de ver nacer un *mundo nuevo*, cuya creación marcaría para ella el origen de una nueva época, de una época personal, que ella llenaría con su particular desenvolvimiento. Pero, puesto que la nación en cuestión está sometida a una potencia extranjera, ese mundo nuevo debería ser tal que quedase ignorado de esta potencia y no excitase en modo alguno su envidia; más aún...

¿Quién habla así, el domingo 13 de diciembre de 1807, un año y dos meses después del desastre de Jena, en el gran anfiteatro de la Academia de Berlín? Un hombre de cuarenta y cinco años, vigoroso, rechoncho, de rasgos enérgicos, de mirada severa y ardiente. Su dicción carece de arte, pero es apasionada; es un torrente, una tempestad. Este hombre se llama Johann Gottlieb Fichte. Profesor de filosofía, discípulo independiente de Kant, es tan célebre como discutido por sus ideas y temido por su carácter entero...

* * *

Estas ideas, este carácter, le había valido, hasta entonces, muchos disgustos. Había perdido, en 1799, su cátedra de Jena y había tenido que fijar su residencia en Berlín. Sin dinero y sin plaza, permanecía lleno de energía y de esperanza, no viendo en lo que le ocurría más que una primera resistencia a la acción vigorosa de su espíritu, y aceptando la lucha. "¿Qué hombre—escribía—de acción poderosa sobre sus

conciudadanos tuvo jamás otra suerte? Apostemos a que antes de diez años yo habré merecido los respetos unánimes del pueblo alemán." (Julio de 1799.) Acababa de obtener, en 1805, del gobierno prusiano una plaza en Erlagen cuando estalló la guerra entre Napoleón y Prusia. Esta se saldaba en algunas semanas con la más completa derrota que un pueblo hubo jamás sufrido.

Fichte huye entonces de la ocupación francesa y renuncia a su cátedra de Erlangen para marchar a Koenigsberg, donde estudia a Maquiavelo. En esta hora está maduro para la lectura de *El príncipe* y de los *Discorsi;* para admitir, ante el espectáculo de Prusia aplastada, que el derecho no es, en materia internacional, más que la política de la fuerza; que la razón de Estado carece de razones; que el fin, es decir, la salud pública, la liberación de la patria de una dominación extranjera, justifica los medios. ¿Qué se ha hecho de la sed humanitaria de este "perfecto cosmopolita", de este admirador de los franceses y de su gran Revolución? Todavía en 1804 decía públicamente que la patria del cristiano verdaderamente civilizado de Europa era en cada época el Estado europeo que se encontrase a la cabeza de la civilización (pensaba en Francia); que el espíritu, cuidándose poco de las vicisitudes de los Estados, se volvía invenciblemente del lado donde brillaba la luz; que de este modo, animado de un sentido cosmopolita, podía uno asistir tranquilo a las catástrofes de la Historia. De ahora en adelante vemos a Fichte abrasado por una sed patriótica, que le deja tanto menos reposo cuanto que, en su concepción de los deberes del filósofo, no separó nunca el de obrar del de pensar.

Y cuando, a fines de agosto de 1807, por amor hacia su mujer, que se había quedado en Berlín, se decide a volver a la capital prusiana, todavía ocupada, está, desde todos los puntos de vista, armado para el combate patriótico. Puede esforzarse (como lo notará finamente Lévy-Bruht), "por un escrúpulo honrado de filósofo", en probar a los demás, y en probarse a sí mismo, que no se contradice predicando ahora el patriotismo en lugar del cosmopolitismo—pues el primero sería, parece, la etapa necesaria para el segundo—. ¿Cómo discutir que ha habido en él "una permuta de intereses", que la Humanidad ha pasado al segundo plano y la patria alemana al primero, que la sed de Fichte ha cambiado de objeto?

Pero se engañaría mucho quien creyese que el filósofo no tuvo más que aparecer en Berlín para ver acudir a él a una poderosa cohorte de intelectuales, que no esperaban más que la señal de la resistencia patriótica. El prestigio militar y personal de Napoleón había barrido en

muchos vencidos el orgullo nacional. ¡Con qué intempestivos discursos venía este Fichte orgulloso y de una pieza a turbar la fiesta de los aduladores de los vencedores! Necesitaba una vez más echarse adelante, provocar las envidias universitarias. ¿En qué se mezclaba? ¿Por qué él? Adivinando la agria objeción, Fichte respondería a ella en estos términos: "¿No podría reivindicar el mismo derecho cualquiera de los millares de escritores alemanes? Y, sin embargo, ninguno lo hace, y tú eres el único en adelantarte. Mi respuesta es simple: todos habrían tenido el mismo derecho, y yo sólo lo hago porque ningún otro lo ha hecho antes que yo... Hace falta siempre que uno sea el primero; cualquiera que pueda debe ser ese primero."

Los amigos de Fichte, por su parte, temblaban por él. Era de temer una reacción irritada y brutal del invasor. Durante aquel invierno de 1807-1808, en el curso del cual fueron pronunciados los catorce *Discursos*, los regimientos franceses pasaban—era domingo—bajo las ventanas de la Academia y sus tambores cubrían a veces la voz del orador. Podían mezclarse espías en el auditorio. Napoleón no bromeaba: en Nuremberg, el librero Palm había sido fusilado por difusión de libelos antifranceses. Fichte lo sabía. "No dejo de hacer por ello lo que creo que es mi deber."

Se inquietaban sin motivo. Las autoridades de ocupación no concedieron atención a unas arengas que el *Monitor del Imperio francés* señalaba negligentemente como "lecciones públicas dadas en Berlín sobre *el mejoramiento de la educación* por un célebre profesor alemán".

* * *

Lo mejor del caso es que este título era exacto. El tema fundamental de los *Discursos* era la educación. El "mundo nuevo" anunciado por Fichte al comienzo de su primer *Discurso*, en frases que hemos leído más arriba, mundo nuevo de donde vendría la salvación para la nación alemana, debía nacer por la transformación absoluta del sistema de educación hasta entonces en vigor. "Nosotros lo hemos perdido todo —dice Fichte—, pero nos queda la educación."

Educación nueva que—según la línea general de la filosofía idealista de Fichte—libertará la "Idea", verdadera realidad, "tierra prometida de la humanidad"; que asegurará por la claridad del entendimiento la pureza de la voluntad; que ahuyentará el egoísmo, fuente de todas las desdichas de Alemania. Porque la antigua educación está,

según Fichte, completamente descalificada. Apela únicamente a la memoria: puede amueblar ésta

con ciertas palabras, con ciertas locuciones, impregnar la imaginación fría e insensible con algunas imágenes vagas y pálidas, pero no ha conseguido nunca pintar el orden moral del mundo con suficiente calor para despertar en los alumnos el amor ardiente, la nostalgia de ese orden moral, esa emoción profunda ante la cual el egoísmo desaparece como las hojas muertas al soplo del viento. Por consiguiente, esa educación no ha penetrado jamás *hasta la raíz real de la vida psíquica y física.* Y esta raíz, descuidada..., ha crecido de cualquier manera.

La educación antigua no ha guiado al niño más que por la esperanza o el temor de los resultados materiales. En una palabra, nunca ha sido, ni podía ser, "el arte de formar hombres". Tanto menos cuanto que no era dada más que a una ínfima minoría, que por ello mismo se llamaba *las clases cultivadas.*

La educación nueva, por el contrario, se dirigirá a la gran mayoría, al *pueblo.* Educación no "popular", sino "nacional". Ella será el arte de formar a los hombres. Ella penetrará hasta la raíz real de la vida psíquica y física. Ella hará de la cultura no un bien cualquiera, exteterior al hombre, sino un elemento constitutivo del hombre mismo. Ella desarrollará verdaderamente en el alumno la actividad del espíritu creador al mismo tiempo, por lo demás, que las aptitudes corporales y la destreza en los trabajos manuales. Ella creará en él una voluntad en la que se podrá fiar con toda tranquilidad, pues él se complacerá en la verdad y en el bien considerados en sí mismos. Ella le comunicará el verdadero sentido religioso, enseñándole a "considerar y a respetar su propia vida y cualquier otra vida espiritual como un anillo eterno en la cadena de la revelación de la vida divina". Y todas estas nociones, religiosas, morales, intelectuales, lejos de permanecer "frías y muertas", encontrarán en cada instante su expresión en la vida real del alumno. Cada uno de sus conocimientos se tornará vivo en cuanto la vida tenga "necesidad de él".

Pero tales resultados exigen ciertas condiciones. La más necesaria es que los niños formen una comunidad aparte, autónoma, sin contacto con la sociedad de los adultos corrompidos por el egoísmo. Sus maestros, bien entendido, viven con ellos, pero sus padres son cuidadosamente separados de ellos. Los dos sexos son educados juntos. En el seno de esta comunidad reducida y celosamente aislada es donde los niños pueden ser transformados en hombres, en los que se habrá grabado automáticamente la imagen del orden social comunitario.

¿Quién, pues, sino el *Estado* puede poner en práctica semejante plan nuevo de educación "activa", que Fichte refiere expresamente, salvo importantes variantes, a Pestalozzi, el famoso pedagogo suizo, quien, por su parte, debía mucho al *Emilio,* de Rousseau? El Estado, porque los padres resistirán y será menester ejercer coacción, al menos para educar la primera generación; después, habiendo dado ya la educación nueva sus primeros frutos, no habrá más resistencia. El Estado, porque harán falta inmensos recursos para hacer frente a inmensos gastos. Pero ¿puede haber inversión más ventajosa? El Estado ganará con ella generaciones formadas en el amor a la colectividad, al trabajo, a la disciplina moral; recuperará sus gastos primeros "centuplicados".

* * *

Después de todo, pensará quizá el lector, las autoridades francesas hacían bien en no tomar por lo trágico, ni siquiera en serio, estos fantaseos pedagógicos, simpáticos, por otra parte. Los filósofos, desde Platón, fantaseaban de este modo. ¿Por qué unos administradores, unos políticos, se iban a inquietar por ello?

¡Ciertamente! Mas he aquí, en las primeras líneas del cuarto *Discurso* (pues el segundo y el tercero están consagrados a la exposición de la nueva educación, exposición reanudada y completada, por lo demás, en *Discursos* ulteriores), he aquí el golpe teatral, la inesperada confluencia de dos corrientes, la pedagógica y la nacionalista. La pedagogía más sistemática vienen a unirse y a engrosar el nacionalismo más exclusivo, mal camuflado bajo las vestiduras filosóficas de un patriota herido en el corazón. Leemos, en efecto, que "la cultura en cuestión", la nueva educación, *únicamente* el alemán, considerado "en sí y por sí", es apto para recibirla, "con exclusión de todas las demás naciones europeas", ¡y ello en virtud de un misterioso *carácter fundamental!*

Este carácter fundamental es el siguiente. El alemán, habiendo permanecido en la primitiva residencia de las tribus germánicas que conquistaron la Europa romanizada, conservó su *lengua.* Su lengua, es decir, algo primario, *primitivo* y personal, que, "desde el primer sonido emitido, no cesó nunca de originarse en la verdadera vida común, sin admitir un elemento cualquiera que no fuese la expresión de una idea personal (del) pueblo y muy armoniosamente coordinada con todas las demás ideas de la nación". Por el contrario, las otras tribus germánicas, en Francia, en Italia, en España, en todas partes, adoptaron lenguas

nuevas, de origen latino, que, sin duda, modificaron poco a poco a su manera, pero que no por ello dejaron de ser algo extraño. Estas lenguas neolatinas no viven más que en la superficie; en el fondo están muertas; "aceptando la nueva esfera de ideas y rompiendo con la antigua, se cercenaron a sí mismas de sus raíces vivificantes". Los pueblos que las hablan no tienen, a decir verdad, "lengua maternal". Toda la diferencia entre el alemán y los demás reside, pues, en esta oposición: "la *vida*, de una parte; la *muerte*, de la otra". No se trata de comparar el valor intrínseco de la lengua alemana y el de las demás lenguas, sino la vida y la muerte. ¿Es posible esta comparación, hablando propiamente? "La primera prevalece infinitamente sobre la segunda."

Hasta tal punto, que el alemán, por el solo hecho de hablar una lengua verdaderamente viva, se encuentra en mejor disposición para comprender el latín, lengua muerta, pero lengua madre, que el neolatino, aprisionado en su lengua sin raíces. Y poseyendo el latín más a fondo, debe, por ello mismo, poseer mejor una lengua neolatina que el mismo que la habla. "Por consiguiente, el alemán, por poco partido que sepa sacar de todas estas ventajas, dominará siempre al extranjero y lo comprenderá perfectamente, mejor que el extranjero se comprende a sí mismo."

¡Extraordinarias afirmaciones! Extraordinario desafío, arrogante, pero también conmovedor y no desprovisto de grandeza, lanzado, en el terreno del espíritu, por el vencido irrisorio al vencedor prestigioso, a guisa de "compensación" (como dicen los psicoanalistas). Ch. Maurras, a la vez agrio y admirativo, tendrá este comentario: "La crítica es bella en su furia y en su ceguera voluntaria. ¡Qué desprecio por las lenguas latinas! ¡Qué horror al espíritu latino! ¡Qué fuerza para marcar el espíritu de las dos razas! Una es la muerte; la otra, la vida."

He aquí ese misterioso "carácter fundamental". Sus consecuencias son innumerables, si creemos a Fichte (y él va a estudiarlas, a escudriñarlas en su totalidad, en el curso de los *Discursos* quinto al octavo). Haciendo esto se inspira sin cesar en Herder, quien, aun creyéndose, en la segunda mitad del siglo XVIII, el más cosmopolita de los pensadores, había destacado todos los rasgos del alemán en sí, de una Alemania ideal destinada a una gran misión histórica.

"En el pueblo cuya lengua está viva"—en Alemania—, la cultura intelectual penetra la vida entera; en los otros—los no alemanes—, la cultura del espíritu y la vida están radicalmente separadas. En virtud del mismo principio, el primero toma profundamente en serio todo lo que atañe a la cultura del espíritu; para los otros, esto no es mas que

una diversión superior. En el primero, espíritu y carácter; en los otros, nada más que espíritu. Del mismo modo, el primero es celoso y aplicado en todas las cosas—"se toma el trabajo"—; los otros se abandonan a su "naturaleza feliz".

> En resumen, el genio extranjero desparramará flores en los senderos trillados de la antigüedad y tejerá un gracioso manto a la sabiduría de la vida, que tomará fácilmente por la filosofía; el espíritu alemán, por el contrario, abrirá nuevas minas, hará penetrar la luz y el día en los abismos y hará saltar enormes masas de pensamientos, de las que se servirán las edades futuras para construirse moradas. El genio extranjero será el amable silfo..., la abeja que hábil e industriosa, saquea la miel... Pero el espíritu alemán será el águila que, con ala poderosa, levanta su pesado cuerpo y con vigoroso y largamente ejercitado vuelo sube cada vez más alto para aproximarse al sol, cuya contemplación le encanta.

Cólera de Fichte, en consecuencia, contra la *xenomanía* de sus compatriotas, contra esta manía absurda que les lleva a imitar al extranjero, al neolatino; a admirar, so pretexto de que es "distinguida", la literatura francesa (Fichte no la nombra, pero la reconocemos), literatura muerta, de flores artificiales, accesible solamente a las clases cultivadas.

Porque ésta es una nueva consecuencia del "carácter fundamental". En el pueblo alemán, la gran masa de la nación es susceptible de cultura. En los otros, hay entre las clases cultivadas y el pueblo "un tabique infranqueable"; el pueblo, para estas clases, no es más que un instrumento ciego al servicio de su orgullo y de su superioridad.

Otras consecuencias. *Sólo* el pueblo alemán ha podido mantener "un espíritu serio y ralmente religioso en la vida de aquí abajo"; por eso, la última gran acción realizada por los alemanes ha sido la Reforma, debida a Lutero, "el alemán por excelencia". Y Lutero se dirigió a todos, a la totalidad de la nación alemana. Y, "como un reguero de pólvora", la preocupación por la salvación del alma se apoderó del pueblo entero. *Unicamente*, también, el pueblo alemán (véase Leibniz) supo conciliar religión y filosofía, hermanas enemigas, por lo demás. En vano el extranjero se aplicó al problema del establecimiento del Estado perfecto, del Estado racional, problema planteado desde Platón. El extranjero tuvo que renunciar a él. Y es que el "Estado racional no se deja edificar artificialmente con cualesquiera materiales; hay que comenzar por formar y modelar al pueblo en vista de este Estado. *Unicamente* podrá crear el Estado perfecto la nación que, por la práctica real, haya resuelto el problema de la educación del hombre per-

fecto". Puesto que, en los tiempos modernos, ha sido siempre Alemania la que ha dado cima a los progresos de la cultura, y puesto que no ha cesado de existir una relación estrecha entre la nación alemana y los progresos del género humano, ¿cómo dudar que deba incumbir también a Alemania la realización de esa educación neuva, de la que, en fin de cuentas, depende todo? "Una vez arreglada esta cuestión, los demás asuntos de la Humanidad no serán ya más que un juego de niños."

Pero el *carácter fundamental* no ha agotado aún toda su virtud, ni la filosofía de Fichte, aplicada a la política, todas sus altas virtualidades.

En suma, el carácter fundamental se reduce a que la nación alemana, que no ha sido separada de su tronco primitivo como las otras tribus germánicas, constituye "una raza primitiva, *un pueblo que tiene el derecho de proclamarse pura y simplemente el pueblo*", por oposición a esas tribus. Fichte hace observar que *deutsch*, alemán, tomado en su sentido literal, significa primeramente "vulgar o popular". Sí—exclama al comienzo del octavo *Discurso* (titulado: *El pueblo en la más alta acepción de la palabra. El patriotismo)*—; es evidente que sólo el alemán, es decir, el hombre *primitivo*, el que no está congelado en dogmas arbitrarios, tiene una patria realmente, "como siendo el único capaz de experimentar hacia su nación un amor verdadero y conforme a la razón". Este amor se llama el patriotismo. Pretende realizar "la expansión cada vez más pura, más perfecta, más armoniosa, en un progreso incesante, del principio eterno y divino en el mundo". Por eso debe dominar él al mismo Estado. El Estado no es algo primitivo que tenga su fin en sí. El Estado no es más que un medio de realización de todo lo que acaba de decirse. Toda organización "puramente mecánica" del Estado ha repugnado siempre a los alemanes. (¿Y Federico II? Fichte, sin duda, piensa aquí en el Estado francés organizado por Napoleón.)

Tal es el patriotismo alemán "verdadero y todopoderoso", que, mientras dure, debe impedir que la nación sea abatida, mutilada en sus más nobles aspiraciones por un vencedor incomprensivo. Establecer este patriotismo, que había recubierto el egoísmo funesto, "de manera profunda y durable en todos los espíritus, *gracias a la educación*, considerando a nuestro pueblo como un pueblo eterno y a vosotros mismos como ciudadanos de nuestra eternidad": he ahí lo que Fichte pretende sugerir, con sus *Discursos*, en aquellos a quienes se dirige.

* * *

Pero ¿a quién se dirige, exactamente? De modo directo, a todos los que están presentes en la sala de la Academia de Berlín, y que le escuchan. Pero, en realidad—Fichte lo dice, lo repite—, a *toda* la nación alemana, "hasta los últimos límites de los países de lengua alemana"; a *todos* los alemanes, sin distinción de castas ni de Estados particulares, "sin distinción de ninguna especie". "Desdeño asbolutamente y repudio las distinciones y las divisiones que unos acontecimientos nefastos han introducido desde hace siglos en nuestra nación." La nueva educación tendrá por fin hacer de *todos* los alemanes "una colectividad única, cuyos diversos miembros estén animados y vivificados por un único y mismo interés". Terminando uno de sus *Discursos* con la magnífica evocación de un profeta judío, que, a una orden del Señor, devolvía la vida a unas osamentas esparcidas y desecadas. Fichte hacía de ella una vibrante aplicación a la unidad nacional, cuyos lazos estaban "tan desgarrados y dispersos sin orden ni concierto" como aquellas osamentas. "El soplo vivificante del mundo del espíritu—exclamaba—no ha cesado todavía. El cogerá igualmente las osamentas de nuestro cuerpo nacional y las compondrá para darles una nueva existencia transfigurada."

* * *

Decididamente, las autoridades ocupantes carecían de imaginación. Los discursos pedagógicos del "célebre profesor alemán" eran muy peligrosos. Las autoridades prusianas no se lo disimulaban. Temiendo reacciones francesas, de las que sabemos que no se produjeron, fruncieron el ceño más de una vez para dar el refrendo de censura necesario para la publicación de las arengas de Fichte. Los *Discursos* que desarrollaban el "carácter fundamental" sólo obtuvieron este refrendo porque la palabra *francés* no se pronunciaba en ellos textualmente, aunque la lengua, la literatura, la poesía francesa fuesen aludidas en ellos.

Los censores prusianos idearon, inclusive, extraviar el manuscrito del *Discurso* décimotercero, "por un malaventurado azar, después de haberle sido dado el *imprimatur*" (nota de la censura). Este *discurso* décimotercero trataba, como el décimosegundo, del siguiente tema, de apariencia inofensiva: "Medios de conservarnos hasta la realización de nuestro fin principal"—siendo este fin la formación de una generación nueva por medios de la nueva educación—. El asunto tratado daba pretexto para amargos sarcasmos contra los aduladores alemanes de Napoleón, el "gran genio que, según ellos, dirige los asuntos humanos", y, por repercusión, contra Napoleón mismo: si éste fuese "ver-

daderamente grande", no aceptaría que se le aplicase un epíteto que sólo el juicio de la posteridad podría aseverar. Se podía leer también en este décimotercero *Discurso* una áspera requisitoria contra la idea de monarquía universal—que iba a establecer, según sus aduladores, Napoleón, el "Dueño del mundo"—. ¡Fantasma "odioso y absurdo", decía Fichte; indigno del carácter "sólido y serio" de los alemanes! Lisonja de literatos que,

> para consolarnos de todas nuestras desdichas, nos hacen esperar que también nosotros seremos súbditos de esa monarquía universal que comienza. ¿Daremos crédito a sus afirmaciones de que se ha encontrado un individuo que habría decidido amasar todos los gérmenes de humanidad hallados en el género humano para verter esta pasta blanda en un molde cualquiera? Brutalidad tan monstruosa, desafío semejante a todo el género humano, ¿serían posibles en nuestra época?

El décimocuarto y último *Discurso*—"Conclusión", en que la llamada al combate espiritual suena a veces netamente (aunque Fichte no quiera reconocerlo) como una llamada a las armas—dió también preocupaciones a la censura prusiana, que exigió algunas modificaciones.

Es muy bella esa "Conclusión". El orador se vuelve sucesivamente hacia los jóvenes; hacia los viejos y los hombres de negocios; hacia los pensadores, sabios y literatos "todavía dignos de este nombre"; hacia los príncipes alemanes—que tuvieron su parte, dice rudamente, "en la preparación de las desgracias" que les han herido al mismo tiempo que a sus pueblos—; en fin, hacia "todos vosotros, alemanes..., cualquiera que sea vuestro rango social". Invoca a los antepasados de las edades más lejanas, que opusieron sus cuerpos a la tentativa de Monarquía universal de Roma y "conquistaron con su sangre la independencia de las Montañas, de las llanuras y de los ríos, que se han convertido actualmente en presa de los extranjeros". Mezcla a su voz la de los antepasados más recientes que, en los tiempos de la Reforma, cayeron en la lucha sagrada por la libertad de religión y de conciencia. Hace hablar a los descendientes aun por nacer de los alemanes que le escuchan: "no nos forcéis a sonrojarnos de nuestro origen por haber sido éste vil, bárbaro y servil". Más aún—exclamaba—: "la Providencia misma, el plan divino que presidió la creación del género humano y que no existe más que para ser pensado por los hombres y realizado por ellos, os conjuran a que les conservéis el honor y la existencia". ¿Cómo? Obrando de manera que, frente al extranjero, el espíritu alemán se levante y quede en pie.

Podéis elegir. ¿Queréis ser un punto terminal, los últimos representantes de una raza despreciable y despreciada más allá de toda medida por la posteridad?... ¿O bien queréis ser un punto inicial, el comienzo de una época nueva, cuyo esplendor sobrepasará vuestros sueños más audaces?... Reflexionad que sois los últimos en poder provocar esta gran transformación... Vuestra salvación depende de vosotros solos: creo necesario repetíroslo hasta el último momento. La lluvia, el rocío, los años fértiles o infértiles, pueden venirnos de una fuerza desconocida, sustraída a nuestra influencia; pero la existencia completamente particular de los hombres, toda la situación del género humano, no dependen más que de los hombres... Los hombres sólo se convierten en el juguete de esa potencia oculta cuando son todos igualmente ciegos e ignorantes; pero les corresponde no ser ciegos e ignorantes.

Hemos hablado más arriba de las "vestiduras filosóficas" con que Fichte adorna con frecuencia su nueva idolatría de Alemania: ¡Alemania, única patria verdadera; pueblo alemán, único *pueblo* en la más alta acepción de la palabra! Hemos hablado de esa "permuta de intereses" que se ha producido en el filósofo entre la realización de la humanidad, pasada al segundo plano, y la salvación de la patria alemana, pasada al primero. Las últimas líneas de la "Conclusión" ilustran con esplendor este nuevo estado de alma y de pensamiento en Fichte después de Jena, esta forma nueva y completamente alemana de un *universalismo,* al cual, a pesar de todo, su formación filosófica entera le prohibe renunciar. *Unicamente* Alemania, en adelante, y no ya cualquier Estado, y no ya, sobre todo, Francia, está calificada para realizar la humanidad, para ser entre los pueblos lo que el verdadero filósofo, lo que el verdadero sabio debe ser entre los hombres: el que crea las más altas verdades y las vulgariza con su predicación. ¡Si Alemania desaparece, la Humanidad está perdida! ¿Qué alemán, escuchando a Fichte aquel domingo de invierno en Berlín, no se habría sentido galvanizado por lo que sigue?

Si hay una parcela de verdad en lo que hemos expuesto en estos discursos, sois vosotros quienes, entre todos los pueblos modernos, poseéis más netamente el germen de la perfectibilidad humana y *a quienes corresponde la precedencia en el desenvolvimiento de la Humanidad.* Si vosotros desaparecéis en vuestra esencia, todo el género humano perderá la esperanza de poder salvarse un día de la profundidad de sus males. No os consoléis meciéndoos en la esperanza ilusoria... de que a la desaparición de la civilización existente sucederá otra surgida de las ruinas de la primera... No hay salida: si vosotros os hundís, la Humanidad entera se hunde con vosotros, sin esperanza de restauración futura. He ahí lo que, al terminar mis discursos, quería y debía recomendaros. Y, a través de vosotros, mi recomendación se dirige al *conjunto de la nación,* cuyos representantes aquí sois vosotros.

* * *

¡Pues bien: la gran mayoría de los oyentes de Fichte no se sintió en modo alguno galvanizada! A su vibrante llamada "el público no respondió apenas más que con el silencio" (X. León). Parece que este público estaba prevenido contra él. Para unos alemanes resignados a la derrota, y que bizqueaban hacia el vencedor, una predicación tan exaltada tenía que parecer fuera de lugar. Además, Fichte tenía muchos enemigos en los medios intelectuales de Berlín. Estos enemigos, tales como Schleiermacher, famoso teólogo, eran muy influyentes. Y en cuanto a los amigos de Fichte, solamente algunos hicieron acto de presencia.

Todo permite pensar que los *Discursos* no fueron, en manera alguna, un acontecimiento intelectual del invierno berlinés de 1807-1808.

Pero, si fueron mal escuchados, debían ser—gracias a su publicación, disputada palmo a palmo a la censura prusiana—mejor leídos. Leídos con admiración, con exaltación, por todos aquellos que en Alemania, a pesar de la derrota o a causa de ella, esperaban ávidamente una "palabra de regeneración". Fichte, aquel hombre "maravilloso" devolvía valor y fe al patriotismo "humillado, trastornado", según Varnhagen. Este era, es verdad, amigo del filósofo. Pero uno de sus detractores antiguos, Gentz, admirador de Burke, adversario de la Revolución y, al mismo tiempo, de la filosofía de Fichte, a quien juzgaba quimérico y antisocial, confesaba su entusiasmo: "nadie ha hablado todavía de la nación alemana con este ardor, con esta profundidad, con este orgullo". Juan Pablo Richter—aun reprochándole al autor su prejuicio protestante, que desdeñaba la Alemania católica—sentía latir en los *Discursos* el corazón mismo de la patria alemana. En su fondo y en su forma reconocía "muchas plumas procedentes de las alas de Lutero, de esas alas que estaban menos hechas para volar que para *golpear*".

¡Con qué fuerza, en efecto, había golpeado Fichte; con qué desprecio había flagelado a las almas endebles, pasmadas ante el vencedor extranjero y las modas francesas; con qué acentos de clarín vengador había llamado a las unión de las almas fuertes y había tocado la diana de la esperanza resucitada! "¡Cómo! En el momento mismo en que Prusia acababa de derrumbarse..., en que quince millones de alemanes se sentían orgullosos de ser los aliados de Napoleón, ¿se podía no desesperar? ¿Podía Alemania creer todavía en su derecho a la existencia como nación, en la posibilidad de reparar sus desastres, en su superioridad moral sobre el vencedor? Creía en todo ello instintivamente: Fichte le demuestra que tenía derecho a esa creencia" (L. Lévy-Bruhl).

Muy pronto, Arndt, autor del poema patriótico célebre: *¿Cuál es la patria del alemán?*, calificará a Fichte de *philosophus teutonicus*.

Fichte había predicado la emancipación. Con palabras encubiertas, pero suficientemente elocuentes, había anunciado la liberación nacional. La hora de ésta comenzó a sonar en marzo de 1813, a favor de los desastres del Gran Ejército en las llanuras de Rusia. El rey de Prusia declaró la guerra a Francia. Fichte pidió, como ya lo había hecho vanamente antes de Jena, servir como una especie de "capellán laico", predicando a los soldados el verdadero patriotismo y la verdadera religión; en suma, la filosofía de Fichte. Rechazada su petición, como era de rigor, aprendió el manejo del fusil e hizo la instrucción en una plaza de Berlín, en compañía de otros intelectuales eminentes, entre ellos su enemigo Schleiermacher. ¡Trabajo perdido! El tifus se lo llevaba el 29 de enero de 1814. El prusiano Blücher acababa de entrar victoriosamente en Francia. ¿Comprendió Fichte, ya con el cerebro tocado, el alcance de esta noticia? Se ha pretendido.

Fichte no tenía más que cincuenta y dos años. Su filosofía había perdido entonces todo crédito, y su muerte pasó, dice X. León, "casi inadvertida". El había sido, sin embargo, el indiscutible heraldo de la regeneración nacional: profeta, en suma, de los tiempos nuevos, en la medida en que éstos iban a ver exaltarse hasta el paroxismo en muchos países, paralelamente al odio al extranjero, la pasión nacional. Cuando Alemania hubiese realizado su unidad, después de 1871, Fichte encontraría en ella su puesto de honor. Pero en modo alguno, en verdad, por sus aspiraciones nobles y abstractas a la realización de la Humanidad —que él se había ingeniado, aun en pleno fervor nacionalista, para no sacrificar—, sino únicamente por haber dado a la Alemania moderna, con su revelación del "carácter fundamental", una conciencia, por fin clara, de sí misma y de su superioridad (del mismo modo que Sieyès había dado al Tercer Estado conciencia de sí mismo y de su primacía legítima). Unicamente por haber enseñado tan bien, con tan fuerte convicción, a la nación alemana ese "*inimitable sabor*—como dice Valéry— *que no encuentras más que en ti mismo*".

Sabemos ya que en el curso del siglo debía desarrollarse otra pasión, tan devoradora en el corazón de los hombres como la pasión nacional y, como ella, espoleada por la Revolución: la pasión igualitaria. Escuchemos, pues, después del profeta alemán de las edades nacionalistas, al profeta francés de las edades igualitarias: Tocqueville.

CAPÍTULO III

"LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA", DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

(1835-1840)

El representa la última rama de los descendientes intelectuales de Montesquieu.

(ALBERT SOREL.)

El 10 de mayo de 1831, dos jóvenes franceses, Alexis de Tocqueville y Gustavo de Beaumont, los dos magistrados, desembarcaban en Nueva York. Habían recibido, a petición suya, del gobierno de Luis Felipe una misión de estudios que tenía por objeto el régimen penitenciario de los americanos.

Tocqueville tenía veinticinco años; era, por su padre, conde de Tocqueville, de antigua nobleza normanda, y por su madre, bisnieto de Malesherbes. En 1827 había entrado en la magistratura como juez auditor del tribunal de Versalles, donde conoció a Beaumont, entonces joven sustituto. El conde de Tocqueville era precisamente prefecto de Seine-et-Oise, al mismo tiempo que par de Francia. Cuando estalló la revolución de 1830, que expulsó a la rama primogénita de los Borbones, el joven no era todavía más que juez auditor. De familia legitimista, casi no podía contar con recibir del nuevo régimen orleanista una mejora que la rama primogénita no le había otorgado. Se sentía por otra parte, llamado a otra carrera que la magistratura. La nueva revolución no había hecho sino acrecer la intensidad de su precoz meditación sobre el destino de las sociedades europeas, entregadas desde cuarenta años atrás a las tempestades políticas. Buscaba una salida a esta meditación, un campo de observación nuevo donde verificar ideas, hipótesis, esperanzas y temores, acumulados en su pensamiento, siempre en actividad, y en su corazón, naturalmente inquieto.

Pensó en aquellos jóvenes Estados Unidos, en aquella sociedad política completamente nueva, que parecía haber resuelto con éxito los problemas de libertad y de igualdad, en medio de los cuales Francia

no cesaba de debatirse desde 1789. Se franqueó a su amigo Beaumont con un proyecto de viaje.

Pero ¿cómo obtener un permiso? La reforma de las prisiones estaba entonces a la orden del día en Francia: "se hablaba de un sistema penitenciario practicado con éxito en los Estados del Nuevo Mundo". Los dos jóvenes presentaron al ministro del Interior una memoria sobre el asunto, ofreciendo ir a estudiarlo sobre el terreno. Obtuvieron la misión y el permiso...

LA COMPOSICIÓN Y EL ÉXITO DE LA OBRA

Cuando Tocqueville, a costa de un derroche de energía física e intelectual que sorprendía en un ser tan frágil, hubo acumulado observaciones e ideas sobre el Nuevo Mundo, se preguntó cómo aprovecharlas. Hubiese sido presunción pretender dar, después de menos de un año de estancia, un cuadro completo de América. El joven comprendió que era menester, "seleccionando las materias", no presentar más que asuntos que tuviesen relaciones más o menos directas con el estado social y político de Francia. Así serían bien recibidos todos los desarrollos que arrojasen alguna luz sobre aquellos problemas franceses de libertad y de igualdad comprendidos bajo una sola palabra: *Democracia* (una de las palabras clave del siglo, mientras llegaban las de *Socialismo* y *Nacionalismo*). El título de la obra a publicar no sería, pues, *América*, sino: *La democracia en América.* Muy interesantes, a veces cautivadoras, serían para el público francés las profundas observaciones del autor sobre la gran República federal: nunca hasta entonces había sido presentada a aquel público una realidad democrática moderna con un espíritu imparcial, fuera de toda polémica partidista. No es menos cierto que, en una amplia medida, América no sería más que un pretexto, un "marco", y que la democracia a secas sería el verdadero asunto.

Los dos años, 1832-1834, durante los cuales compuso Tocqeuville los dos primeros volúmenes que forman la primera parte de la obra, fueron probablemente los dos más felices de su vida. Podía entregarse por entero a esta obra que le apasionaba, pues había dimitido la magistratura poco después de su vuelta de América, para protestar contra la revocación de su amigo Beaumont. Se encerraba todo el día para componer. Su espíritu se dilataba en el trabajo exaltante de la creación, más exaltante aún cuando se trata del primer libro, el que permite todas las esperanzas, todas las ilusiones. ¿Adivinaba aquel lector asiduo y

agudo de Montesquieu, penetrado en los giros de pensamiento y de algunos de los giros de estilo (los más directos) de *El espíritu de las leyes*, adivinaba la frase admirable que *La democracia* arrancaría al príncipe patriarca de los doctrinarios al viejo Royer-Collard: "desde Montesquieu no ha aparecido nada semejante"? ¿Presentía que, en adelante, nadie podría disputarle sin presunción el más hermoso título, que, a despecho de tantos dones, no le había cabido en suerte a Benjamín Constant, el gran doctor del liberalismo hasta 1830: el de *Montesquieu del siglo XIX*?

En todo caso, el hecho es que, desde la aparición en enero de 1835 de sus dos primeros volúmenes, el éxito fué inmenso, tal que—dice Beaumont en su noticia de 1860, a la cabeza de las *Obras* y de la *Correspondencia*, inéditas, de su amigo—"no se podría, quizá, en nuestro tiempo, compararlo a ningún otro". Esta obra de un hombre que no tenía treinta años fué—dice Lacordaire—"ilustre en un instante, como el relámpago". En Francia, todos los partidos (los partidos buscan armas en todas partes) creyeron reconocer en el autor a uno de los suyos. Es la obra de un aristócrata, dicen por la derecha, donde el empuje democrático causaba espanto: ¿no denunciaba con fuerza inigualable los males de la democracia? No—dicen por la izquierda—; es la obra de un demócrata; ¡con qué total convicción reconocía el poder irresistible de la democracia y predecía su triunfo completo en el porvenir! Juicios "al sesgo", como protestaba el autor, y que le consternaban. La verdad, como se verá, es que tan altas meditaciones, un amor "tan sincero y tan desinteresado" a la verdad, desbordaban los cuadros de todo partido.

En el extranjero—el libro fué traducido en seguida a todas las lenguas—el éxito no fué menos brillante. Los americanos se admiraban de que un extranjero que no había permanecido ni un año entre ellos hubiese captado y descrito el espíritu y los resortes de sus instituciones tan maravillosamente, hasta el punto de revelárselos a ellos mismos, que con frecuencia sólo tenían de ellos una idea confusa. De este modo, Tocqueville renovaba, con respecto a la Constitución americana, el alarde que, con respecto a la Constitución inglesa, había realizado Montesquieu. Un solo reproche: el de generalizar un poco excesivamente; éste era también un rasgo de Montesquieu. Tocqueville admitía el reproche: es—decía—que había querido que en Europa se percibiesen netamente los caracteres generales—democráticos—de los Estados Unidos de América.

Los ingleses, reconociendo en el autor la gran raza intelectual y

social de Montesquieu, la de los aristócratas liberales, le colman de elogios y de demostraciones cuando viaja por su país en 1835. Un comité de la Cámara de los Comunes, al informar sobre las garantías del voto, apela a su testimonio como al de uno de los hombres más calificados en el mundo en materia de libertad política.

En 1836, la Academia francesa le concede un premio extraordinario de 8.000 francos por el informe de Villemain. En condiciones muy halagadoras, la Academia de Ciencias Morales y Políticas lo elige en 1838 (sección de Moral). En 1841, la Academia francesa incluye en el número de sus miembros a aquel que había coronado precedentemente con brillantez. Tocqueville no tenía más que treinta y seis años.

El año anterior había publicado, en dos volúmenes, la segunda parte de su obra. En la primera había tratado de la influencia de la democracia en las instituciones y en las costumbres *políticas* de los americanos. Trataba en la segunda de la influencia de la democracia en las ideas, los sentimientos y las costumbres *privadas* de los americanos. Unía a ello ocho capítulos de recapitulación magistral, resumiendo la "influencia que ejercen las ideas y los sentimientos democráticos sobre la sociedad política en general" (América no aparecía ya, ni siquiera como pretexto).

Esta segunda parte costó al autor mucho más trabajo—cinco años— y esfuerzos que la primera. Tuvo mucho menos éxito. El efecto de sorpresa no jugaba ya. Se acepta una vez el milagro, pero no dos. Además, esta segunda parte era mucho más abstracta. Era una rigurosa organización de ideas generales: "de ideas sobre ideas". La tensión constante del pensamiento y del estilo, a través de un encadenamiento impecable, pero a veces artificial, de deducciones, acababa por fatigar al lector, que esperaba en vano un esclarecimiento concreto. Los capítulos de recapitulación, especialmente, que atestiguan una fuerza admirable de generalización, desconcertaban, porque no se encontraba en ellos ni América ni Francia, sino un estudio *in abstracto* del régimen democrático. No se estaba entonces familiarizado con "los rasgos generales de las sociedades democráticas", de las que aún no existía ningún modelo completo.

Por el contrario, para la posteridad, para el lector advertido de nuestros días, la obra forma, en sus dos partes, un todo de poderosa cohesión, a despecho de las faltas de composición y de las repeticiones, premeditadas, por otra parte. La misma corriente de pensamiento grave circula de la primera a la última línea, desde la célebre *Introducción* a la impresionante *Vista general del asunto*, hasta el último capítulo

del último volumen. Jamás un talento de primer orden, sin exceptuar a Montesquieu, había meditado con tanta persistencia y lucidez sobre el problema—cada vez más arduo a medida que se complican las sociedades—de gobernar a los hombres, para la felicidad del mayor número, sin esclavizarlos ni envilecerlos.

No es América, siempre marco del pensamiento de Tocqueville, sino la democracia, su verdadero asunto, que estudiaremos a través de la obra. Porque este asunto sigue siendo actual, aunque la pintura del cuadro americano resulte hoy caduca (1). Citaremos solamente las sorprendentes frases sobre el porvenir de América, escritas en 1834, tan sugestivas de releer en la hora actual, que terminan la "Conclusión" de la primera parte:

> Hay hoy en la tierra dos grandes pueblos que, habiendo partido de puntos diferentes, parecen avanzar hacia un mismo fin. Son los rusos y los angloamericanos. Los dos han crecido en la oscuridad, y, mientras las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, se colocaron de golpe en la primera fila de las naciones, y el mundo conoció casi al mismo tiempo su nacimiento y su grandeza. Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado, poco más o menos, los límites que trazó la Naturaleza y no tener ya que hacer otra cosa más que conservar; aquéllos, en cambio, están en crecimiento; Rusia es, de todas las naciones del antiguo mundo, aquella cuya población aumenta, proporcionalmente, de modo más rápido... Para alcanzar su fin, [el americano] descansa en el interés personal y deja obrar, sin dirigirlas, a la fuerza y a la razón de los individuos. El ruso concentra de alguna manera en un hombre todo el poder de la sociedad—el uno tiene como principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre—. Su punto de partida es diferente, sus caminos son diversos; sin embargo, *cada uno de ellos parece llamado, por un secreto designio de la Providencia, a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo.*

LA INTRODUCCIÓN

Aunque no hubiese escrito más que esta *Introducción,* Tocqueville, por la fuerza y la extensión de su visión, por la intensidad dramática de su acento, figuraría entre los más grandes escritores políticos.

Un hecho—dice él—le chocó más que ningún otro en los Estados Unidos: *la igualdad de las condiciones.* Este hecho le fascinó literalmente, y se sintió impulsado a ver en él la clave, si no del todo, de casi todo al menos. Con una frase a lo Montesquieu, lo califica de "hecho

(1) Había de ser recomenzada y puesta al día en 1927, después de la primera guerra mundial, por André Siegfried, en *Los Estados Unidos de hoy.*

generador, del cual parece derivar cada hecho particular [y que] yo encontraba sin cesar ante mí como un punto central en el que venían a desembocar todas mis observaciones". Pero ¿no ocurría lo mismo en Europa, salvo que la igualdad de condiciones no había alcanzado en ella todavía sus límites extremos—pues en Europa sólo estaba en marcha, aunque en una marcha rápida e irresistible, hacia el poder total? Así, la gran revolución democrática, lejos de ser, como algunos se complacían todavía en creer, un accidente local y temporal, presentaba un carácter universal y, por poco que se quisiese escrutar el pasado, aparecía inclusive como "el hecho más antiguo, más continuo y más permanente que se conoce en la historia". La historia, desde setecientos años atrás, estaba dominada por una especie de ley de nivelación; todos los grandes acontecimientos, desde las Cruzadas al protestantismo; todos los grandes descubrimientos habían resultado en provecho de la igualdad y en detrimento del privilegio del nacimiento; unos y otros habían hecho bajar al noble en la escala social y subir al pechero.

A cualquier lado que dirijamos nuestras miradas vemos la misma Revolución que continúa en todo el universo cristiano. Por todas partes se vieron los diversos incidentes de la vida de los pueblos resultar en provecho de la democracia; todos los hombres la ayudaron con sus esfuerzos: los que se proponían concurrir a su éxito y los que no pensaban en servirla, los que combatieron por ella y los mismos que se declararon sus enemigos; todos se vieron empujados y mezclados en la misma vía, y todos trabajaron en común, los unos a pesar suyo, los otros sin saberlo, ciegos instrumentos en las manos de Dios. El desarrollo gradual de la igualdad de las condiciones es, pues, un hecho providencial; tiene, en efecto, los principales caracteres de éstos: es universal, es duradero, escapa un día y otro al poder humano; todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven a su desenvolvimiento. ¿Sería prudente creer que un acontecimiento que viene de tan lejos pueda ser suspendido por los esfuerzos de una generación? ¿Se cree que, después de haber destruído el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Va a detenerse, ahora que se ha hecho tan fuerte y sus adversarios tan débiles?

La visión de esta irresistible revolución, cuya toma de conciencia apresuró en Tocqueville su viaje a los Estados Unidos, le inspira —confiesa él—una especie de *terror religioso*, que domina todo su libro. La causa de él le parece ser Dios mismo; el mismo Dios tuvo que querer esta marcha impresionante hacia la igualdad de las condiciones; pretender detener la democracia, ¿no sería luchar contra el mismo Dios, aferrándose locamente a un pasado periclitado que el mismo Dios rechaza? ¿No es, por el contrario, la voluntad de Dios

que los pueblos cristianos se esfuercen en dirigir, mientras todavía es tiempo, el movimiento ineluctable que los empuja?: "Su suerte está en sus propias manos; muy pronto se les escapará."

Pero ¿quién piensa en ello? ¿Qué clases dirigentes, que no dirigen nada? ¿Quién ve, sacando las consecuencias, que a un mundo nuevo le es menester "una ciencia política nueva"?

La sociedad *aristocrática* de ayer ha muerto. Estaba fundada en la igualdad y en la jerarquía, pero oponía al poder absoluto de uno solo, a la tiranía de un príncipe, insuperables barreras. Reservaba para algunos los bienes, fuerza, ocios, alegrías del lujo, placeres del espíritu y refinamiento de las artes, no dejando en el reparto a la muchedumbre de los otros más que "el trabajo, la grosería y la ignorancia". Pero esta sociedad no dejaba de dar a los hombres cierto género de felicidad y de grandeza. Los nobles se tomaban por la suerte del pueblo "esa especie de interés benévolo y tranquilo que el pastor concede a su rebaño". La obediencia del pueblo no degradaba a éste, porque se dirigía a unos poderes que él juzgaba legítimos; su inferioridad le parecía natural: "un efecto del orden inmutable de la naturaleza". En el seno de esta muchedumbre ignorante y grosera se encontraban "pasiones enérgicas, sentimientos generosos, creencias profundas y virtudes bravías". El cuerpo social gracias a esta organización aristocrática, podía tener estabilidad, poder y, sobre todo, gloria".

La sociedad *democrática*, que triunfó sobre las ruinas de este antiguo sistema, sería susceptible, bien constituída, bien guiada hacia un funcionamiento pacífico", de procurar a los hombres una felicidad superior. Bastaría que el estado igualitario fuese regulado y canalizado por la ley, a la que todos mirarían como obra suya y amarían, por los derechos de los individuos y por sus correlativos deberes cívicos, por su conciencia religiosa—garantía de su libertad interior—, por su libre asociación, que les fortificaría frente a las empresas despóticas del Estado. Se tendría entonces menos brillantez que en el seno de la sociedad aristocrática, pero también menos miseria; menos altura en los conocimientos, pero también menos ignorancia; menos extremos serían los goces, pero más general el bienestar. "La nación, tomada en cuerpo, será menos brillante, menos gloriosa, menos fuerte quizá; pero la mayoría de los ciudadanos gozará en ella de una suerte más próspera, y el pueblo se mostrará pacífico; no porque desespere de estar mejor, sino porque sabe que está bien."

Por desdicha, este cuadro consolador, si no exaltante, no es, con relación a Europa, y en particular a Francia, más que un punto de vista

del espíritu completamente gratuito. La realidad es que la democracia ha sido abandonada a sus instintos salvajes, que ha crecido como esos niños sin padre ni madre "que se educan por sí mismos en las calles de nuestras ciudades y que no conocen de la sociedad más que sus vicios y miserias". Nada se ha adoptado de lo que puede corregir sus vicios, remediar los males que entraña, hacer resaltar sus ventajas naturales y sacar de ella todo el género de bienes que puede dar. Por todas partes, una extraña confusión, tanto intelectual y moral como material. Se ve, por ejemplo, a los hombres religiosos combatir la libertad, a los amigos de la libertad atacar la religión. Como si no fuese natural la alianza entre la libertad humana, "fuente de toda grandeza moral", y el cristianismo. ¡Como si al cristianismo, que volvió a todos los hombres iguales ante Dios, le repugnase verlos a todos iguales ante la ley! Se ve también que el pobre y el rico se detestan más desde que la división de las fortunas han disminuído la distancia que los separaba.

> Al aproximarse, parecen haber encontrado razones nuevas para odiarse, y, lanzando el uno sobre el otro miradas llenas de terror y de envidia, se rechazan mutuamente del poder; para el uno como para el otro, *la idea de los derechos* no existe, y la fuerza les parece a los dos la única razón del presente y la única garantía del porvenir.

¿Cómo creer que sea ésta la última palabra del Creador y que Dios no prepare a las sociedades europeas un porvenir más fijo y más tranquilo? "Preferiría dudar de mis luces que de su justicia."

Ahora bien: "hay un país en el mundo", precisamente esos Estados Unidos que Tocqueville eligió para su estudio, en que la gran revolución democrática ha alcanzado su desenvolvimiento más completo. Y esta revolución se operó allí simple y fácilmente, ese desarrollo fué allí "pacífico". Ciertamente, Francia no es América; pero, pronto o tarde, alcanzará también la igualdad completa de las condiciones. La "causa generadora de las leyes y de las costumbres" es la misma en los dos países. Francia tiene, pues, interés, sin que tenga que copiar ningún régimen político, en saber cómo ha procedido América.

¿Panegírico de los Estados Unidos, de su forma republicana de gobierno? En modo alguno.

> Yo no he pretendido ni siquiera juzgar si la revolución social, cuya marcha me parece irresistible, era ventajosa o funesta para la Humanidad; he admitido esta revolución como un hecho consumado, o a punto de consumarse, y entre los pueblos que la han visto operarse en su seno he buscado aquel en

el que ha alcanzado su desarrollo más completo y más pacífico, *a fin de discernir claramente sus consecuencias naturales, y de percibir, si es posible, los medios de hacerla provechosa para los hombres.*

PSICOLOGÍA DE TOCQUEVILLE

Estas páginas de la *Introducción*, ardientes de sinceridad, están, sin embargo, destinadas al público. Tratemos de entender la psicología profunda de su autor, de discernir su "sed", ayudándonos de un documento más íntimo. Una carta que Tocqueville dirige en 1837 a un amigo inglés, y en la que se rebela contra las interpretaciones partidistas dadas a su libro, nos aclara maravillosamente su caso.

> Se quiere absolutamente hacer de mí un hombre de partido, y yo no lo soy... Se me atribuyen alternativamente prejuicios aristocráticos o democráticos. Yo habría quizá tenido éstos o aquéllos si hubiese nacido en otro siglo o en otro país. Pero el azar de mi nacimiento me hizo muy fácil defenderme de los unos y de los otros. Yo vine al mundo al final de una larga revolución que, después de haber destruído el Estado antiguo, no había creado nada duradero. La aristocracia estaba ya muerta cuando yo comencé a vivir, y la democracia no existía todavía. Mi instinto no podía, pues, arrastrarme ciegamente ni hacia la una ni hacia la otra. Habitaba en un país que durante cuarenta años había ensayado un poco de todo sin detenerse definitivamente en nada. Yo no era, pues, presa fácil en cuestión de ilusiones políticas. Formando yo mismo parte de la antigua aristocracia de mi patria, no tenía odio ni envidia naturales contra la aristocracia; y estando destruída esta aristocracia, no tenía tampoco amor natural por ella, pues no se adhiere uno fuertemente más que a lo que vive. Yo estaba bastante cerca de ella para conocerla bien y bastante lejos para juzgarla sin pasión. Otro tanto diré del elemento democrático. Ningún interés me creaba una inclinación natural y necesaria hacia la democracia, ni había recibido personalmente de ella ninguna injuria. No tenía ningún motivo particular para amarla ni para odiarla, independientemente de los que me preporcionaba mi razón. En una palabra, estaba en tan perfecto equilibrio entre el pasado y el porvenir, que no me sentía natural e instintivamente atraído ni hacia el uno ni hacia el otro, y no he tenido necesidad de grandes esfuerzos para lanzar tranquilas miradas a los dos lados.

Este hombre superior, nacido aristócrata, había recibido en herencia el don espléndido y amargo de la lucidez. Con el temperamento de un noble liberal de 1789 (con fervor religioso, además), había venido al mundo demasiado tarde para acariciar todas las ilusiones del 89. Había visto el despotismo imperial de Napoleón, saldado con horribles desastres (tenía diez años en 1815), sin haber podido admirar, como la generación de sus mayores, la gran obra consular de reconstrucción

nacional. Había esperado que la Restauración, bajo la égida de los reyes legítimos, de los Borbones de la rama primogénita, podría conciliar la antigua Monarquía y la joven libertad. El viejo rey Carlos X, arrojado del poder a consecuencia de sus faltas y de las de la aristocracia, le había arrancado, en julio de 1830, lágrimas sentimentales. Pero la lucidez actuaba en este joven precoz, si era menester, contra sus propios sentimientos y contra su propia casta, a la cual pertenecía, sin embargo, hasta la médula. Había, pues, rechazado una vana fidelidad, había dejado que el pasado muerto enterrase a sus muertos, para seguir lo que todavía no se llamaba "el devenir histórico", y cuya intuición tan vivamente tenía. Después de 1830, se había adherido a Luis Felipe de Orleáns, a aquella rama segundona que siempre despreciaría, a aquel gobierno de las clases medias, al cual, viéndolo actuar, juzgaría de manera implacable. De la misma manera, después de 1848, se adheriría sin vacilar a la República.

La fuerza de su talento le había conducido al amplio punto de vista general que precede acerca del sentido y de la marcha de la Historia universal: sustitución fatal de las sociedades *aristocráticas*, es decir, *jerárquicas*, por las sociedades *democráticas*, es decir, *igualitarias*. Imprimía con rasgos fulgurantes en el ánimo de sus lectores que no era la libertad, sino la igualdad, el verdadero signo de la democracia. La libertad era el contraveneno, el necesario contraveneno, de la igualdad extrema. Porque su misma lucidez prohibía a Tocqueville predecir beatamente, como demócrata patentado, un porvenir de paraíso terrenal a las sociedades igualitarias. Tenía una conciencia aguda, más aún, dolorosa, casi trágica, de los males inherentes a la igualdad, de los peligros a que exponía a la independencia, a la moralidad, a la virilidad y a la grandeza humanas (los mismos males que Burke, en su frenesí contrarrevolucionario, había presentido). Su imparcialidad, su probidad intelectual, su facultad innata o adquirida de lanzar "miradas tranquilas a los dos lados", le obligaban a denunciar estos males y estos peligros con un vigor que reconfortaría a todos los enemigos de la democracia.

Tanta lucidez conduce fácilmente al escepticismo y al pesimismo. Tocqueville escaparía tanto al uno como al otro.

Al escepticismo, porque tenía una fe política, la libertad, al mismo tiempo que una fe religiosa, el cristianismo, y estas dos fes, que no habría podido separar, no formaban más que una en su corazón. La libertad era para Tocqueville, esencialmente, el libre albedrío, la libertad de elección de la persona humana, su poder moral sobre su propio destino, su deber y su derecho a hacerse responsable de sí misma, no

dejando a ninguna otra persona—y, sobre todo, al Estado—este cuidado sagrado. ¡Con qué horror rechazaría Tocqueville la tesis de su protegido y amigo, el conde de Gobineau, en el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), que sometía al hombre a un implacable determinismo racial!: "una obra que trata de probarnos que el hombre obedece aquí abajo a su constitución y que con su voluntad casi no tiene ningún poder sobre su destino". Tocqueville amaba la libertad, dice magníficamente Lacordaire en 1861, en su discurso de recepción en la Academia francesa, donde sucedía al autor de *La democracia;* "amaba la libertad considerándola en sí mismo, en el hogar de su conciencia, como el primer principio del ser moral y la fuente de donde brota, con ayuda del esfuerzo, todo poder y toda virtud..." En la carta citada más arriba, Tocqueville, defendiéndose de ser un hombre de partido y de pasiones, había precisado: "se me atribuyen pasiones, y no tengo más que opiniones; o, más bien, no tengo más que una pasión: el amor a la libertad y a la dignidad humanas. Todas las formas gubernamentales sólo son, a mis ojos, medios más o menos perfectos de satisfacer esta santa y legítima pasión del hombre".

Tocqueville escaparía al pesimismo (más difícilmente) por voluntad y por fe religiosa. El pesimismo es un pecado contra Dios. Para aquellos males de la democracia igualitaria, para aquellos peligros que hacía correr a la especie humana, había remedios. Y Tocqueville conocía esos remedios; su naturaleza, su valor, le habían sido revelados en América, e iba a hacerlos conocer a quienes le leyesen. Parecía creer, él, que tenía tan fuerte inclinación hacia el bien, que su misión propia era precisamente ésa: enseñar a sus semejantes cómo se puede dirigir la temible democracia. Citemos de nuevo a Lacordaire, admirable aquí también:

> Lo que, sobre todo, impresiona y arrastra es el aliento mismo del libro, un ardor generoso que pone el autor y hace advertir en él al hombre preocupado por la suerte de sus semejantes, en su tiempo y en el porvenir... El ve la verdad, y la teme; la teme, y la dice, sostenido por el pensamiento de que hay un remedio, de que él lo conoce y de que quizá sus contemporáneos o la posteridad lo recibirán de él. Tan pronto la esperanza se adelanta a la inquietud como la inquietud ensombrece la esperanza, y de este conflicto, que pasa sin cesar del autor al libro y del libro al lector, brota un interés que atrae, eleva y conmueve.

LA IGUALDAD Y SUS CONSECUENCIAS NATURALES (LOS MALES)

Los Estados Unidos, por un concurso particular de circunstancias, y también por efecto de una legislación sobre sucesiones que todo lo redujo a "su nivel", ofrecen, en 1830, el tipo más impresionante de estado social igualitario. "Los hombres se muestran en él más iguales por su fortuna o por su inteligencia, o, en otros términos, más igualmente fuertes, de lo que lo son en ningún país del mundo y de lo que lo fueron en ningún siglo de que la historia guarde recuerdo."

Es una pasión poderosa la de la igualdad, más poderosa en el corazón del hombre que la de la libertad. No es que los hombres de las edades democráticas no tengan un gusto instintivo por la libertad; el gobierno que ellos conciben ante todo y que más aprecian es aquel cuyo jefe han elegido y cuyos actos controlan; "la igualdad da naturalmente a los hombres el gusto por las instituciones libres". Pero la libertad no está exclusivamente adscrita a ningún estado social. Por ello no podría ser el deseo principal y continuo de los hombres de las edades democráticas. Tanto más, cuanto que los bienes que ella procura sólo se muestran a la larga, mientras que los de la igualdad se hacen sentir en seguida:

> La libertad política proporciona de tiempo en tiempo a un cierto número de ciudadanos sublimes placeres. La igualdad proporciona todos los días una multitud de pequeños goces a todos los hombres. Los encantos de la igualdad se sienten en todo momento y están al alcance de todos; los más nobles corazones no son insensibles a ellos, y las almas más vulgares hacen de ellos sus delicias. La pasión que la igualdad hace nacer debe ser, pues, enérgica y general.

Los pueblos democráticos se lanzan hacia la libertad con impulsos rápidos y esfuerzos súbitos; si fallan el blanco, si una fuerza brutal los aparta de él, sufren, pero se resignan. En cambio, por la igualdad sienten "una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren también en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no sufrirán la aristocracia".

Es una pasión exigente, insaciable, la de la igualdad. Las satisfacciones parciales no la calman, sino que la exasperan (semejante en esto a la pasión amorosa). Cuando las barreras sociales pasan por infranqueables, nadie tiene deseo de franquearlas; desde el día en que una

de ellas es franqueada, todas las que subsisten deben caer muy de prisa, una tras otra. Tanto, que, cuanto menos privilegios quedan, más detestan los hombres el privilegio; cuanto menos alimento tiene la pasión democrática, más se inflama; el amor a la igualdad crece sin cesar con la igualdad misma. "La más pequeña desemejanza parece chocante en el seno de la uniformidad general; la vista de ella se hace más insoportable a medida que la uniformidad es más completa." Se puede concebir que los hombres llegados a un cierto grado de libertad estén enteramente satisfechos, pero el carácter insaciable de la pasión igualitaria hace que los hombres "no cimenten jamás una igualdad que les baste".

La pasión de la igualdad tiene dos filos. Unas veces impulsa a los hombres a querer ser "todos fuertes y estimados", a querer ascender todos al rango de los grandes, y entonces es "viril y legítima". Otras veces—perversión, por desgracia, demasiado frecuente—impulsa solamente a los débiles a querer "atraer a los fuertes a su nivel", a hacerlos sus iguales en el envilecimiento y la servidumbre.

De ahí grandes consecuencias políticas.

Pues, inevitablemente, la igualdad *social* conduce a la igualdad *política.* Pero se pueden concebir dos sistemas de igualdad política: la soberanía de todos y el poder absoluto de uno solo sobre todos. ¡Temible alternativa, a la que los americanos fueron los primeros en estar sometidos! Ellos fueron bastante dichosos, bastante virtuosos, bastante ilustrados, para evitar la servidumbre de todos bajo un solo dueño, para fundar y mantener la *soberanía del pueblo.* Esta soberanía es un verdadero dogma americano; ha adquirido en los Estados Unidos todos los desarrollos prácticos concebibles, todas las formas; no existe allí ningún poder exterior al cuerpo social:

> La sociedad actúa allí por sí misma y sobre sí misma. No existe poder más que en su seno; ni aun siquiera se encuentra a casi nadie que se atreva a concebir y, sobre todo, a expresar la idea de buscarlo en otra parte. El pueblo participa en la composición de las leyes con la elección de los legisladores, y en su aplicación con la elección de los agentes del poder ejecutivo; puede decirse que gobierna él mismo, tan débil y restringida es la parte que se deja a la administración, y hasta tal punto se resiente ésta de su origen popular y obedece al poder de que emana. El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. El es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se absorbe en él.

Nadie se engañe sobre esto: se trata de un poder *absoluto.* Pero no el de uno solo. Ni exactamente el de todos. Es el del *mayor número,* el de la *mayoría.* "Fuera de la mayoría, en las democracias, no hay nada

que resista." Unico poder de derecho, la mayoría es también un inmenso poder de hecho y de opinión, cuyo imperio moral se funda en la idea—aplicación de la teoría de la igualdad a las inteligencias—"de que hay más luz y sabiduría en muchos hombres reunidos que en uno solo". En los Estados Unidos, una vez formada la mayoría sobre una cuestión, ningún obstáculo permite ya,

> no diré detener, pero ni siquiera retardar su marcha, ni dejarle tiempo para escuchar las quejas de los que aplasta a su paso... Cuando un hombre o un partido padece una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién queréis que se dirija? ¿A la opinión pública? Es ella la que forma la mayoría. ¿Al cuerpo legislativo? Representa la mayoría y la obedece ciegamente. ¿Al poder ejecutivo? Es nombrado por la mayoría y le sirve de instrumento pasivo. ¿A la fuerza pública? La fuerza pública no es otra cosa que la mayoría bajo las armas. ¿Al jurado? El jurado es la mayoría revestida del derecho de pronunciar sentencias: los mismo jueces en ciertos Estados son elegidos por la mayoría. Por inicua o irrazonable que sea la medida que os afecte, no tendréis, pues, más remedio que someteros a ella.

Amenaza temible para el porvenir, para la libertad, esta omnipotencia, eventualmente esta tiranía, de la mayoría. He ahí uno de los males, uno de los peligros del estado social democrático, aun cuando él se libre del mal supremo, del poder ilimitado de uno solo. Hay otros; pero para encontrar su verdadera fuente, y la verdadera fuente, al mismo tiempo, de aquél, hay que cavar, con Tocqueville (en su segunda parte, fruto de "cinco años de meditaciones nuevas", muy hondo": cavar por debajo de la capa superficial de la política, hasta esa región secreta donde se forman ideas y sentimientos humanos, donde las costumbres privadas alojan sus raíces.

En los siglos de igualdad—enuncia el autor—cada hombre busca sus *ideas*, opiniones, creencias, en sí mismo. Igualmente orienta todos sus *sentimientos* hacia él solo (es el *individualismo*). ¡Con qué maestría intelectual está tratado y conjugado este doble tema!

"En la mayor parte de las operaciones del espíritu, todo americano apela solamente al esfuerzo individual de su razón", y no a la tradición, a sus antepasados, ni a los hombres superiores de su tiempo (como se hace en las edades aristocráticas). Cada uno extrae solamente de sí mismo la regla de su juicio; cada uno, encerrado estrechamente en sí mismo, pretende juzgar desde ahí al mundo. Cada uno es impulsado, por el mismo movimiento, a concluir que todo en el mundo es explicable y que nada sobrepasa los límites de su inteligencia. Por lo demás, en ello encontramos una aplicación inconsciente, por los americanos, del método del libre examen individual de todas las creencias. Método

generalizado—aunque no inventado—por los filósofos franceses del siglo XVIII. Método que permite atacar cómodamente todas las cosas antiguas y abrir camino a todas las nuevas. Método que, en este sentido, era no "solamente *francés*, sino *democrático*, lo que explica por qué ha sido admitido tan fácilmente en toda Europa, cuya faz tanto ha contribuido a cambiar". Método que, sin embargo, encuentra en América un freno desaparecido en Europa: la religión, "que se cree sin discutirla".

Sería tentador atenerse a este análisis. Pero sería demasiado simple, y nada es simple en materia de sociedades humanas. Tocqueville, al profundizar, va a descubrir un movimiento del espíritu exactamente inverso.

Por grande que sea la independencia individual en el dominio del pensamiento, conoce límites. Hace falta, hasta en los siglos democráticos, que la autoridad intelectual se encuentre en alguna parte. Pero ¿dónde? ¿Fuera de la Humanidad o por encima de ella? No; al hombre igualitario le repugna esto, y se siente impulsado a buscar la verdad por el lado del "conjunto de sus semejantes", del mayor número, de la mayoría, a reconocer la "infalibilidad" de la masa.

> En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros a causa de su semejanza; pero esta misma semejanza les da una confianza casi ilimitada en el juicio del público, pues no les parece verosímil que, teniendo todos luces semejantes, no se encuentre la verdad del lado del mayor número... El público tiene, pues, en los pueblos democráticos un poder singular, cuya idea no podían ni siquiera concebir las naciones aristocráticas. No persuade de sus creencias; las impone y las hace penetrar en las almas por una especie de presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno.

Es lo que pasa en los Estados Unidos. Tocqueville había mostrado precedentemente cómo la mayoría llegaba a trazar en torno al pensamiento ese poder "invisible y casi impalpable" que se burla de ordinario de todas las tiranías—un "círculo formidable"—. Dentro de este círculo, el escritor era libre, pero ¡desgraciado si intentaba salir de él! Tanto, que perdía hasta la tentación de salir; la raíz misma de su libertad de espíritu, sin la cual no hay genio literario, estaba podrida.

Tal es el movimiento inverso que opera el espíritu en las edades igualitarias. Por eso arriesgan ellas extinguir la independencia intelectual, que por otra parte favorecen. Después de haber conducido el espíritu de cada hombre a pensamientos nuevos, lo reducirán a no pensar más. "De tal suerte que, después de haber roto todas las trabas que antes le imponían clases u hombres, el espíritu humano se encadenaría

estrechamente a las voluntades generales del mayor número." A este despotismo intelectual inédito. Tocqueville, que ve en la libertad de espíritu una cosa santa, y que no odia solamente al hombre déspota, sino al despotismo en sí, le dice *no,* altivamente. "En cuanto a mí, cuando siento la mano del poder pesar sobre mi frente, me importa poco saber quién me oprime, y no estoy mejor dispuesto a poner mi cabeza bajo el yugo porque un millón de brazos me lo presenten." ¡Un millón pobre cifra de 1840, que Tocqueville tendría que multiplicar hoy, según los países, por diez, ciento, ciento cincuenta y más!

Esto en cuanto al espíritu, en cuanto a las *ideas.* Veamos ahora en cuanto a los *sentimientos.*

En las idades igualitarias cada hombre vuelve sus sentimientos hacia sí mismo. Egoísmo, se dirá. No. El egoísmo nace de un instinto ciego y de un vicio del corazón. El término adecuado es *individualismo,* según Tocqueville, que es responsable del sentido desacostumbrado que este término usual de la ciencia política tomó desde *La democracia en América.* El individualismo no nace del instinto, sino de un falso juicio, de un error del espíritu, tanto como de un desecamiento del corazón. "El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico, que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse apartado con su familia y sus amigos; de tal modo que, después de haber creado así una sociedad para su uso, abandona de buena gana a sí misma a la gran sociedad."

El autor explica muy bien por qué este sentimiento, extraño a la aristocracia, nace de la igualdad. La aristocracia unía a los súbditos entre sí por una larga cadena que ascendía desde el aldeano hasta el rey; cada uno era protegido por alguien que estaba por encima de él y protegía a alguien que estaba por debajo y cuya ayuda podía reclamar. La democracia rompe esta cadena y "deja separados sus anillos". La aristocracia mantenía igualmente una cadena, una continuidad, una duración, entre las generaciones, entre los muertos, los vivos y los por nacer. Cada uno conocía a sus abuelos y creía divisar a sus bisnietos; todos estaban dispuestos a sacrificar sus goces personales a esos seres que no son ya o que no son todavía". La democracia rompe también esta segunda cadena; las familias aparecen, desaparecen, cambian:

> la trama de los tiempos se rompe en todo momento, y el vestigio de las generaciones se borra..., sólo interesan los más próximos... Así, no sólo la democracia hace olvidar a cada hombre a sus antepasados, sino que le oculta a sus descendientes y le separa de sus contemporáneos. *Le conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarle, al fin, por entero en la soledad de su propio corazón.*

Es éste un gran mal moral, una verdadera enfermedad de las costumbres, que implica el descenso de la calidad humana por la mediocridad de los deseos. En medio de las ocupaciones mezquinas e incesantes de la vida privada, ¿no va a perder el alma todo fervor y toda grandeza? ¿No va a pudrirse el corazón, falto de ser vivificado por altas pasiones? Gran mal moral, el individualismo es un mal político y social peor todavía; es "la herrumbre de las sociedades"; vacía al *ciudadano* de toda sustancia al vaciarle de civismo; seca en él la fuente de las virtudes públicas; vuelve a hacer de él un *vasallo,* cuando no un esclavo, que oscila sin dignidad entre la servidumbre y la licencia.

Hay ciertas naciones de Europa en que el habitante se considera como una especie de colono indiferente al destino del lugar que habita. Los mayores cambios sobrevienen en su país sin su concurso; ni siquiera sabe con precisión lo que ha pasado; tiene barruntos; ha oído contar el acontecimiento por azar; más aún: la fortuna de su pueblo, la policía de su calle, la suerte de su iglesia y de su presbiterio no le afectan; piensa que todas estas cosas no le conciernen a él en manera alguna, que pertenecen a un extraño poder que se llama el gobierno. Por lo demás, este hombre, aunque haya hecho un sacrificio tan completo de su libre arbitrio, no ama la obediencia más que otro cualquiera. Se somete, es verdad, al capricho de un empleado; pero se complace en desafiar la ley, como un enemigo vencido, en cuanto la fuerza se retira. Así, se le ve oscilar constantemente entre la servidumbre y la licencia.

¿En qué naciones piensa Tocqueville? Quizá en la Francia de su tiempo. En todo caso, semejantes naciones le parecen "preparadas para la conquista". Si no modifican sus leyes y sus costumbres, perecerán; al término del camino abyecto por ellas recorrido están la *anarquía* o el *despotismo,* doble fruto del individualismo, hijos de la igualdad.

Cuando los hombres aislados, sin acción los unos sobre los otros, no son contenidos más que por el Poder; en cuanto falta este último, cada uno tira por su lado en lugar de unirse a sus semejantes. El desorden llega muy pronto a su colmo, y parece que el cuerpo social, repentinamente, se ha "reducido a polvo"—polvo de individuos iguales y extraños todos los unos a los otros—. Es la *anarquía.*

Pero Tocqueville apenas cree en ésta; quizá demasiado poco. El sabe, por intuición y por experiencia de la historia, cómo el Poder tiene siempre tendencia a reconstituirse; sabe que, a este respecto, el espectáculo de las revoluciones engaña al observador superficial y que estas revoluciones, en fin de cuentas, resulta que han trabajado por el Poder. La tendencia a la anarquía, derivada indirectamente de la igualdad, los pueblos la "ven fácilmente y resisten a ella", mientras que se dejan arrastrar sin verlo "por un camino más largo, más secreto, pero más

seguro, hacia la servidumbre". Denunciar a sus contemporáneos, hombres de las edades democráticas, ese camino insidioso que conduce al *despotismo:* ésa es la tarea urgente, la verdadera tarea de un Tocqueville.

Porque todo concurre a lanzar por ese camino a los hombres democráticos. Sus ideas, sus sentimientos, sin contar una serie de causas particulares que se añaden a ello.

SUS IDEAS.—Las sociedades aristocráticas tienen, de un modo muy natural, la noción de los *cuerpos intermediarios* o *cuerpos secundarios* (cuya teoría hizo Montesquieu), que se interponen entre el pesado Estado y los individuos. Las sociedades democráticas tienen muy naturalmente la idea contraria, la de un poder *único y central,* que se ejerce sin intermediario y se abate con todo su peso sobre los individuos; entre el Estado y el individuo, nadie, ninguna "sociedad parcial" (así lo quería el *Contrato social,* así lo quiere la Declaración de los Derechos del Hombre). Por lo demás, es ésta una idea simple y una idea general. Ahora bien, la democracia ama las ideas simples y las ideas generales; la noción de poder intermediario es una noción complicada, tras de la cual se suponen fácilmente las segundas intenciones de dominación de una casta. Las edades igualitarias tienden al poder único y central, y por el mismo movimiento, a la legislación uniforme ("¿por qué la regla que es aplicable a un hombre no ha de serlo igualmente a todos los demás?").

Pero, frente a este gran poder que impone a todos las mismas leyes, ¡qué pequeño e indefenso resulta el individuo! La idea aristocrática de poderes intermediarios, de derechos inherentes a ciertos individuos privilegiados, es sustituída por "la idea del derecho omnipotente y, por decirlo así, único de la sociedad...; por la unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social, la uniformidad de sus reglas".

SUS SENTIMIENTOS.—Estos hombres de las edades igualitarias, que tan difícilmente se arrancan a sus asuntos particulares para entregarse a sus asuntos comunes, tienen tendencia a dejar que el poder central asuma derechos cada vez mayores, puesto que también es él el único "representante visible y permanente de los intereses colectivos". Además, estos hombres tan independientes son débiles al no poder contar ninguno de ellos con la protección del otro, y el sentimiento de esta debilidad vuelve sus miradas hacia ese ser inmenso, el Estado, "único que se eleva en medio del abatimiento universal". En fin, el odio al poderoso, ese sentimiento omnipotente, no va en la misma dirección. El Estado centralizado, que está necesariamente y sin disputa por en-

cima de todos los ciudadanos, no excita la envidia de ninguno de ellos, y "cada uno cree quitar a sus iguales todas las prerrogativas que le concede"; cada uno gusta de hacer sentir a su vecino, a su igual, "la común dependencia en que están los dos del mismo amo". El poder central, por su parte, ama la igualdad, que facilita singularmente su acción; ama la uniformidad, que le ahorra el examen de una infinidad de detalles de los que tendría necesidad de ocuparse. Ama, en una palabra, lo que los ciudadanos aman, como odia, naturalmente, lo que ellos odian: los privilegios, las diferencias:

> Esta comunidad de sentimientos, que en las naciones democráticas une continuamente en un mismo pensamiento a cada individuo con el soberano, establece entre ellos una secreta y permanente simpatía. Se perdonan al gobierno sus faltas en favor de sus gustos; la confianza pública lo abandona con dificultad en medio de sus excesos y errores, y vuelve a él cuando la reclama. Los pueblos democráticos odian frecuentemente a los depositarios del poder central, pero aman siempre al poder mismo.

A lo cual se agrega *una serie de causas particulares y accidentales*: entre otras, las guerras, las revoluciones, el desarrollo de la industria, Las guerras acrecientan considerablemente las atribuciones del Estado, que se ve reducido, casi forzadamente, a centralizar la dirección de los hombres y de las cosas. "Todos los genios guerreros aman la centralización... y todos los genios centralizadores aman la guerra..." Las revoluciones igualitarias suprimen bruscamente los poderes intermediarios y no dejan subsistir más que una masa confusa incapaz de acción coordinada. El Estado es, pues, llamado a encargarse de todo. Así es como en Francia, "después de la brusca desaparición de la nobleza y de la alta burguesía", los poderes llegaban por sí mismos a Napoleón: le hubiese sido "casi tan difícil rechazarlos como tomarlos". El desarrollo de la industria hace aparecer una clase nueva, patronos y obreros, cuyas mutuas y complejas relaciones tiene que acabar por reglamentar el Estado . Este mismo desarrollo suscita trabajos públicos o semipúblicos: otra vez el Estado. Y he aquí al Estado haciéndose él mismo industrial, teniendo sus arsenales, sus manufacturas: un día llegará a ser "el jefe, o más bien el dueño" de todos los demás industriales.

Si el lector considera, además, que los establecimientos benéficos, en otro tiempo privados, se han convertido en cosa del Estado; que la educación, en otro tiempo cosa privada, se ha convertido, como la caridad, en cosa del Estado (el cual "se encarga de inspirar a cada generación sentimientos y de suministrarle ideas" uniformes); que el go-

bierno se mezcla cada vez más, en Europa, en la religión, asalariando al clero como a un funcionario, como a un servidor, penetrando con él "hasta lo más profundo del alma de cada hombre"; entonces, este lector no acusará a Tocqueville de ceder a no se sabe qué idea fija y de exagerar los progresos del poder social. Que este lector observe por sí mismo la realidad cotidiana en torno suyo, que interrogue a sus vecinos y a su propio corazón, y llegará, si es lúcido, al punto a que el autor quiso conducirlo.

> Se dará cuenta de que, durante el medio siglo que acaba de transcurrir, la centralización ha crecido por todas partes de mil maneras diferentes. Las guerras, las revoluciones, las conquistas, han servido para su desarrollo; todos los hombres han trabajado para acrecentarla. Durante este mismo período—durante el cual se han sucedido al frente de los asuntos públicos con una rapidez prodigiosa—, sus ideas, sus intereses, sus pasiones, han variado hasta el infinito, pero todos han querido centralizar de alguna manera. El instinto de la centralización ha sido como el único punto inmóvil en medio de la movilidad singular de su existencia y de sus pensamientos.

¡Centralización, centralización: máscara neutra y moderna de la servidumbre! ¡Asfixia mortal de esa libertad cuyo culto profesa Tocqueville! Sorprendente paradoja de una época que se jacta de liberación, de emancipación, y en la que vibra el espíritu de revuelta: esos mismos hombres "que de vez en cuando derriban un trono y huellan reyes con sus pies se pliegan sin resistencia, cada vez más, a las menores voluntades de un funcionario". A esta centralización que le escandaliza y que le obsesiona consagrará Tocqueville, durante doce años, su segunda y célebre gran obra, desdichadamente interrumpida por su muerte prematura, a la edad de cincuenta y cuatro años: *El antiguo régimen y la revolución.* En ella mostrará la centralización resultante de la lenta destrucción, por los reyes, de las instituciones feudales, y a la Revolución recogiendo esta herencia de los reyes y asestando a la feudalidad expirante los últimos hachazos. ¡La centralización, conquista de la Revolución: qué error! La verdad—probará Tocqueville—es que la Revolución no fué más que "la terminación súbita y violenta de una obra en la que habían trabajado diez generaciones de hombres".

Centralización, centralización. A todo lo largo de su *Democracia en América,* Tocqueville lucha con este pulpo, rechaza con horror su contacto. Si no hubiese remedio contra ella, ¿adónde acabaría por llevar a la especie humana? ¿No es éste un estado comparable "a aquellos horribles siglos de la tiranía romana": costumbres corrompidas, opiniones vacilantes, libertad expulsada de las leyes, ciudadanos priva-

dos de todas las garantías, emperadores cansando la clemencia del cielo más bien que la paciencia de sus súbditos envilecidos, embrutecidos? Tocqueville lo creía así al principio.

Pero, después de reflexionar—volviendo sobre este tema en la segunda parte—, ya no lo cree. No es este despotismo de estilo antiguo el que amenaza a las naciones democráticas. Es un despotismo de una especie completamente diferente, de una especie completamente nueva. El despotismo de otros tiempos pesaba prodigiosamnte, pero solamente sobre algunos. Era violento, pero restringido. El de mañana sería "más extenso y más suave, y *degradaría a los hombres sin atormentarlos*". No sería violento, ni siquiera cruel, más que en raros momentos: los de los grandes peligros. Despotismo de tutores más que de tiranos. Despotismo verdaderamente inédito en el mundo; sería menester encontrar una palabra nueva para esta especie completamente nueva de opresión. A falta de poder definirla, el autor va a pintárnosla.

Quiero imaginar bajo qué nuevos rasgos podría producirse el despotismo en el mundo. Veo una muchedumbre innumerable de hombres semejantes e iguales, que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres, con los que llenan su alma. Cada uno de ellos retirado aparte y como extraño al destino de todos los demás; sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana... Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que es el único que se encarga de asegurar sus goces y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave. Se parecería al poder paterno si, como éste, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más que fijarlos irrevocablemente en la infancia; le gusta que los ciudadanos gocen, con tal que no piensen más que en gozar. Trabaja gustosamente para su felicidad, pero quiere ser su único agente y su único árbitro; provee a su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, regula sus sucesiones; *¡qué lástima que no pueda quitarles enteramente la molestia de pensar y el trabajo de vivir!*

¿Esta prisión degradante y dulce sería, pues, el porvenir—sin remedio—de nuestra especie? ¿Cómo resignarse a ello? Hay remedios; el ejemplo de América lo prueba. Las inclinaciones de los hombres democráticos, que una fuerza secreta parece desarrollar en su corazón insensiblemente, no son, sin embargo, invencibles. En fin de cuentas, hay medios—que los americanos han encontrado—para hacer esta ineluctable revolución democrática provechosa para la Humanidad.

LOS MEDIOS DE HACER LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA PROVECHOSA PARA LA HUMANIDAD (LOS REMEDIOS)

El contraveneno de la igualdad, en donde nace el individualismo, es la libertad: "muchas gentes en Francia consideran la igualdad de las condiciones como un primer mal, y la libertad política, como un segundo. Cuando se ven obligados a sufrir uno de ellos, se esfuerzan, al menos, por escapar al otro. Y yo digo que para combatir los males que la igualdad puede producir no hay más que un remedio eficaz, que es la libertad política". Sólo ella puede hacer provechosa para la Humanidad la revolución democrática, siempre a punto de engendrar el despotismo. Si no se está resignado al poder ilimitado de uno solo; si se elige—la elección está ahí y en ningún otro lugar—dejarse nivelar por la libertad más bien que por un déspota; si se está decidido a fundar "el imperio pacífico del mayor número", entonces no se perderá el tiempo en tratar de reconstruir una sociedad aristocrática, sino que habrá que ingeniárselas para "hacer salir la libertad del seno de la sociedad democrática, en que Dios nos hace vivir".

¡Que nadie se llame a engaño! En un pueblo en que las condiciones están igualadas, el círculo de la independencia individual no será nunca tan amplio como en los países de aristocracia. En él, la sociedad será siempre más fuerte, y el individuo, menos; "esto es forzoso". Lo que no impide—y los americanos lo han mostrado; ellos, que han combatido el individualismo con instituciones libres, y que "lo han vencido"—que pueda establecerse en tal pueblo una cierta especie de gobierno libre. ¿Cuál?

Tocqueville descarta la vieja idea liberal de los gobiernos *mixtos,* en que la soberanía está dividida; no muestra hacia ellos más ternura que Juan Bodin, el angevino. El gobierno mixto es una quimera, pues en toda sociedad se acaba por descubrir un principio de acción que domina a todos los demás. En las democracias, este principio motor es el pueblo, prácticamente el mayor número. No hay que volver sobre el dogma de la soberanía del pueblo. En este sentido, Tocqueville es demócrata, y procede de Rousseau. Se separa—quizá no se ha advertido bastante—del liberalismo político de Montesquieu y, más cerca de él, de Benjamín Constant. Pero cree en peligro la libertad cuando ese poder superior a todos los demás no encuentra ante él "ningún obstáculo que pueda retener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo".

Las instituciones libres, para Tocqueville, son las que obligan a los ciudadanos a salir de sí mismos, a olvidar sus propios negocios, para ocuparse de los negocios públicos, y que les dan las ideas y los sentimientos propicios para la acción en común, aptos para sacudir su *apatía*, hija del individualismo. El autor coloca en el primer rango de tales instituciones las libertades locales y las asociaciones. Pero sostiene también que, contra las inclinaciones despóticas o desordenadas de la democracia, la libertad no puede pasarse sin el poderoso aliado que es la religión.

LIBERTADES LOCALES.—Las instituciones provinciales o municipales, es decir, las "libertades locales", "la descentralización administrativa: ésas son, por excelencia, las instituciones libres. Tocqueville siente hacia ellas tanto amor como odio reserva para la centralización. ¡Con qué entusiasmo habla de la comuna (a propósito del sistema comunal en Nueva Inglaterra) y de la libertad comunal, cosa "rara y frágil", pero tan preciosa! Quitad—dice—la fuerza y la independencia de la comuna, y no encontraréis más que "administrados y no ciudadanos" (¡Tocqueville tiene del *ciudadano* tan alta y exigente idea!). Es—proclama—

> en la comuna donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones comunales son a la libertad lo que las escuelas primarias son a la ciencia: la ponen al alcance del pueblo, le hacen gustar su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella. *Sin instituciones comunales, una nación puede darse un gobierno libre, pero no tiene el espíritu de la libertad.* Pasiones pasajeras, intereses momentáneos, el azar de las circunstancias, pueden darle las formas exteriores de la independencia; pero el despotismo, rechazado hacia el interior del cuerpo social, reaparece tarde o temprano en la superficie (1).

Pues no basta con una representación nacional encargada de los asuntos generales, de los *grandes asuntos* del país. Hace falta, como lo han comprendido los americanos, dar una vida política a cada porción del territorio; ello multiplica hasta el infinito, para los ciudadanos, las ocasiones de actuar juntos, de interesarse juntos en el bien público, de sentir todos los días que dependen los unos de los otros, que "viven en sociedad". Y la administración de los *pequeños* asuntos conviene más para este efecto que el gobierno de los grandes. "Difícilmente se saca a un hombre de sí mismo para interesarle en el destino de todo el Estado, porque comprende mal la influencia que el destino del Estado puede ejercer sobre su suerte. Pero si fuese necesario hacer pasar un

---

(1) Texto adoptado como epígrafe por Adolfo Gasser a la cabeza de su libro reciente: *L'autonomie communale et la reconstruction de l'Europe.*

camino por un extremo de su propiedad, verá a la primera ojeada que existe una relación entre este pequeño asunto público y sus mayores asuntos privados, y descubrirá, sin que se le muestre, el estrecho vínculo que une aquí el interés particular con el interés general." Se ve que la doctrina del *interés del bien entendido,* que sin cesar tienen en la boca los americanos, se le aparece a Tocqueville como un poderoso medio suplementario de combatir el individualismo instintivo de los hombres igualitarios.

Así es como las libertades locales aproximan constantemente unos a otros y fuerzan a ayudarse entre sí a aquellos que separan las ideas y los sentimientos que Tocqueville ha descrito. Ellas reconstituyen artificialmente ideas y sentimientos completamente contrarios, los mismos (de reciprocidad, de abnegación, de sacrificio) que producían muy naturalmente las edades aristocráticas. Ellas crean de nuevo, frente al poder soberano, cuerpos *intermediarios* o *secundarios,* obstáculos a su ejercicio sin freno.

LAS ASOCIACIONES.—Después de las libertades locales, nada parece más necesario a Tocqueville, y por razones análogas, que las asociaciones libres.

El número de asociaciones en los Estados Unidos, la diversidad de sus objetos, dejó estupefacto a Tocqueville. Nos muestra éste a los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todos los talentos, uniéndose sin cesar para luchar por sí mismos, sin apelar al poder social, contra los males y las dificultades de la vida: los niños en la escuela, regulando entre ellos sus juegos y castigando entre ellos delitos por ellos mismos definidos; los transeúntes, en presencia de un accidente de la circulación, formando con los vecinos una asamblea improvisada que remediará el mal sin esperar a la policía; los asuntos más graves y los más fútiles, los más generales y los más particulares, suscitando la acción asociada: dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, propagar libros, enviar misioneros a los antípodas, combatir la intemperancia; poner en luz una verdad religiosa o filosófica... "No hay nada que la voluntad humana desespere de alcanzar por la acción libre del poder colectivo de los individuos... En cualquier lugar en que, a la cabeza de una empresa nueva, veáis en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, contad con que veréis en los Estados Unidos una asociación."

¿Accidente? Tocqueville, como Montesquieu, cree poco en los accidentes en materia de instituciones, y mucho en las "relaciones necesarias". Entre las asociaciones y la igualdad democrática, ve una relación

necesaria. Los hombres de las sociedades aristocráticas no tienen necesidad de unirse para obrar, "porque están fuertemente mantenidos juntos". Tienen necesidad de ello en la democracia, porque, siendo a la vez independientes y débiles, no pueden casi nada por sí mismos. Todo lo que no hagan asociándose, es el gobierno el que lo hará. Ahora bien, su acción, siempre insuficiente, es frecuentemente peligrosa. Peligrosa para la prosperidad material, peligrosa para la moral y la inteligencia de un pueblo democrático: "los sentimientos y las ideas no se renuevan, el corazón no se ensancha y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de los hombres, los unos sobre los otros"; acción recíproca que la asociación hace nacer y mantiene, que la intervención del poder extingue y mata.

Tocqueville cuenta que la primera vez que había oído decir, en los Estados Unidos, que cien mil hombres se habían comprometido públicamente a no hacer uso de licores fuertes, la cosa le había parecido más divertida que seria, y que no había visto bien, al principio, por qué estos ciudadanos tan temperantes no se contentaban con beber agua en familia. Pero había acabado por comprender que

> estos cien mil americanos, espantados de los progresos que hacía en torno suyo la embriaguez, habían querido conceder a la sobriedad su patronazgo. Habían obrado precisamente como un gran señor que se vistiese muy sencillamente, a fin de inspirar a los simples ciudadanos el desprecio del lujo. Hay que creer que si estos cien mil hombres hubiesen vivido en Francia cada uno de ellos se habría dirigido individualmente al gobierno para rogarle que vigilase las tabernas en toda la superficie del reino.

Esto explica que las asociaciones intelectuales y morales de América, que nos hacen sonreír y que "comprendemos mal", sean tan necesarias al pueblo americano, "y quizá más", que las asociaciones políticas y profesionales, que nos son más familiares. La ciencia de la asociación, enuncia Tocqueville en su manera sentenciosa, es "la ciencia madre" en los países democráticos, aquella de cuyo progreso dependen los progresos de todas las demás. Entre las leyes que rigen las sociedades humanas hay una que le parece al autor particularmente precisa y clara; es ésta: "Para que los hombres sigan siendo civilizados o lleguen a serlo, es necesario que entre ellos se desarrolle y perfeccione el arte de asociarse, en la misma relación en que crece la igualdad de las condiciones."

Religión y libertad.—"Uno de mis sueños, el principal al entrar en la vida política, era trabajar por conciliar el espíritu liberal y el espíritu religioso, la sociedad nueva y la Iglesia."

Este sueño de Tocqueville, que él definía así en 1843 a un amigo

con desencantada pluma, se había, si no formado, al menos alimentado y fortificado ante el espectáculo de los Estados Unidos. Tocqueville había visto allí, más que conciliados, íntimamente unidos, aquellos dos espíritus, que en Europa marchaban obstinadamente en sentido contrario. Religión y libertad habían presidido concertadamente la fundación de la Nueva Inglaterra por los puritanos, que llevaban al Nuevo Mundo su cristianismo "republicano y democrático". La libertad americana había podido ver en la religión "la compañera de sus luchas y de sus triunfos, la cuna de su infancia". Desde entonces, su acuerdo no había cesado nunca. La religión aseguraba las costumbres, y sin costumbres —piensa Tocqueville—no hay libertad. La religión facilitaba singularmente, por razones complejas, el uso de la libertad, el funcionamiento difícil de la democracia. Util para todo el Estado, contribuyendo en primer término al mantenimiento de las instituciones políticas americanas, no era menos útil para la higiene interior de cada ciudadano en tanto que ciudadano.

"Es el despotismo el que puede pasarse sin la fe, no la libertad." Si la libertad puede permitirse relajar el vínculo político, es porque la fe aprieta el vínculo moral. "Al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohibe atreverse a todo." Sin lo cual, con el relajamiento de todos los lazos al mismo tiempo, la sociedad perecería. "¿Qué hacer con un pueblo dueño de sí mismo si no está sometido a Dios?"

Democracia es un movimiento perpetuo, agitación permanente del mundo político. Religión es inmutabilidad, inmovilidad del mundo moral. Esto compensa aquello. "La fijeza de las creencias extraterrestres —comenta D'Eichtal—contiene las pasiones efímeras de los hombres."

Pero Tocqueville es formal: la religión no presta tales servicios al Estado americano más que porque está *estrictamente separada* de él, porque no se mezcla directamente en el gobierno político de la sociedad: sólo las almas son tuyas, los ciudadanos caen fuera de su dominio. El catolicismo en los Estados Unidos se ha colocado bajo esta concepción liberal: "los católicos de los Estados Unidos son a la vez los fieles más sumisos y los ciudadanos más independientes". Así, la religión, independiente de los poderes de la tierra, no es herida (como en Europa, donde política y religión se imbrican íntimamente) por los golpes dirigidos a dichos poderes.

La religión sirve también a la libertad ayudándola a combatir, en el alma misma y en el corazón del ciudadano, las importunas inclina-

ciones democráticas que ya conocemos: individualismo, envidia mezquina, gusto por el bienestar que acaba por ser degradante. Levantar las almas sin descanso y mantenerlas "dirigidas al cielo"; esforzarse continuamente en propagar en ellas "el gusto del infinito", el sentimiento de lo grande y el amor a los placeres inmateriales: he ahí el deber más apremiante de los legisladores en una democracia. No pueden cumplirlo sin la ayuda de la religión, sin el estímulo del espiritualismo, de la idea de la inmortalidad del alma. Tocqueville está lleno de horror por la idea materialista de que "todo perece con el cuerpo"; ve en ella la más temible enfermedad del espíritu de un pueblo democrático, porque halaga el vicio más instintivo de su corazón: la avidez de goces materiales. Y si fuese necesario que una democracia eligiese entre el materialismo y la metempsicosis, que no "es más razonable", no habría que vacilar, según el autor: los ciudadanos arriesgarían menos "embruteciéndose con el pensamiento de que su alma va a pasar al cuerpo de un puerco que creyendo que no es nada".

CONCLUSIÓN

En las últimas páginas de la potente obra, Tocqueville recoge su pensamiento atormentado:

> He querido exponer a plena luz los peligros que la igualdad hace correr a la independiencia humana, porque creo firmemente que estos peligros son los más formidables, así como los menos previstos, de todos los que encierra el porvenir. Pero no los creo insuperables.

Pues, con perdón de ciertas doctrinas que el autor juzga falsas y cobardes, ninguna fuerza "insuperable e ininteligente", nacida del pasado, de la raza, del suelo o del clima, determina ni aplasta a los pueblos. En los vastos límites del círculo fatal que la Providencia traza alrededor de cada hombre, el hombre es "poderoso y libre"; así los pueblos. Para ser honradas y prósperas les basta todavía a las naciones democráticas "con *quererlo*"; Tocqueville se siente, al terminar su libro, "lleno de temores y lleno de esperanzas". Temores, ya sabemos cuáles. Esperanzas, los designios de Dios justo, la libertad humana.

> Las naciones de nuestros días no podrían hacer que, en su seno, no sean iguales las condiciones; pero *depende de ellas* que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a las miserias.

Con esta última frase—con este *sí* lúcido y digno, sin adulación y condicionado, a la revolución igualitaria—y con el mismo acento grave y tenso, casi dramático, con que había comenzado, se acaba *La democracia en América*...

Ocho años más tarde estallaba en Francia la Revolución de febrero de 1848.

CUARTA PARTE

SOCIALISMO Y NACIONALISMO

(1848-1927)

Se puede considerar una sociedad como una especie de gran animal. Yo entiendo esto como una metáfora; pero hay místicos que pretenden que este gran animal existe realmente, como vosotros y como yo... Esto no es más que mitología.

(ALAIN.)

INTRODUCCIÓN

1848 es una gran fecha. La Revolución tiene una amplitud muy distinta a la de 1830. Continúa la Revolución de 1789, pero la sobrepasa. Nacida en Francia, se extiende a Europa: Prusia, Austria, Piamonte-Cerdeña. Sin invalidar, antes al contrario, las previsiones de Tocqueville, viene a complicar más aún la tarea de las "naciones de nuestros días". He aquí que sobre la pasión igualitaria se injerta la pasión social (socialismo), traducción, al mismo tiempo que estimulante, de los antagonismos sociales exasperados por la gran industria. El *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, publicado precisamente en febrero de 1848, marca, a este respecto, uno de los jalones intelectuales más importantes del siglo.

En lo sucesivo se dará un asalto, de una violencia desconocida hasta entonces, a la tradición bajo todas sus formas, especialmente bajo su forma nacional. De donde se suscitará, por reacción, un nuevo tradicionalismo, una contrarrevolución intelectual rejuvenecida, que se apoyará en el nacionalismo, en la pasión nacional herida y en carne viva. La *Encuesta sobre la Monarquía*, de Charles Maurras, aportará, en 1900, su fórmula original.

La *Encuesta* respira el odio a las "ideas de 1789", a la democracia parlamentaria y liberal. Sin embargo, esta democracia, en los hechos, en la política práctica, no cesaba de progresar entre 1900 y 1914. Hasta parece que debía integrar definitivamente el socialismo domesticado. Así, cuando Georges Sorel, escritor de extrema izquierda, y oscuro, por otra parte, con etiqueta de sindicalista revolucionario, reanuda desde otro ángulo, en sus *Reflexiones sobre la violencia*, aparecidas en 1908, la requisitoria antiparlamentaria, antiliberal, de la extrema derecha maurrasiana, las gentes serias del socialismo no ven en ello más que una paradoja. Por lo demás, no leen el libro, de lectura penosa, por añadidura, y que sólo es apreciado por ciertas minorías intelectuales. Las *Reflexiones* no encontrarán su oportunidad histórica hasta después de la guerra de 1914-1918, cuando tantas decoraciones parlamentarias se derrumban y la violencia ideológica y material se desencadena: violencia de Lenin, violencia de Mussolini, violencia de Hitler. Entonces, el libro de Sorel, gracias a su título, sobre todo, pasará por un gran libro profético, retrospectivamente. Se hará célebre (sin que se le lea mucho más, sin embargo), así como su ignorado autor.

Violencia de Lenin: contra el reformismo social, contra el socialismo parlamentario, predica la conquista del poder a viva fuerza por el proletariado revolucionario. Este sustituirá al Estado "burgués" por el Estado proletario. Pero ¿qué es el *Estado* en general, en sí, sino la organización de la violencia en provecho de una clase contra otra? ¿Y cuáles son, por tanto, frente al Estado, las tareas sucesivas del proletariado revolucionario? Lenin se explica acerca de ello en *El Estado y la Revolución,* una de las más significativas de las numerosas y desiguales obras de un hombre que, más que un inventor intelectual, fué un genio de la acción.

Violencia de Mussolini: violencia de extrema derecha de un hombre llegado de la extrema izquierda; violencia completamente empírica al principio (su único programa: la voluntad de "gobernar a Italia"), cuya doctrina se forja *a posteriori.* El propio Mussolini trabaja en ella. Su artículo *Fascismo,* en la nueva Enciclopedia Italiana, expone a grandes rasgos agresivos la ideología política y social del régimen. Este artículo, sin embargo, no puede figurar entre las grandes obras políticas, en el sentido aquí definido. No fué a Mussolini, sino a Hitler, su discípulo alemán (discípulo, al menos, según las apariencias), a quien estuvo reservada la tarea de escribir, algunos años antes de la conquista del poder, una obra de doctrina y de propaganda, *Mein Kampf,* destinada a la extraordinaria fortuna que todos conocen. La violencia, tanto en el plano ideológico como en el material, llega en ella al frenesí: al más lúcido, al más sagaz de los frenesíes. Toda una concepción del mundo, *Weltanschauung,* como gusta decir los alemanes, se expresa allí, perfectamente insospechada por el fascismo; concepción extraña y regresiva, levantada directamente frente a la de Marx, y oponiendo a la *Clase* la *Raza.*

CAPÍTULO PRIMERO

EL "MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA", DE CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS

(1848)

> El hecho decisivo, el acontecimiento histórico, es el crecimiento de una clase nueva... El proletariado es el personaje principal del drama.
>
> (EDOUARD DOLLÉANS.)

En un pequeño escrito de fines de 1847, que permaneció inédito hasta sus *Recuerdos*, Tocqueville, siempre al acecho del porvenir, atraía la atención de los políticos sobre el asalto intelectual que, desde hacía algún tiempo, se daba al derecho de propiedad: "¿Se cree que se deba al azar, al efecto de un capricho pasajero del espíritu humano, el ver aparecer por todas partes esas doctrinas singulares, que llevan diversos nombres, pero que tienen todas como principal carácter la negación del derecho de propiedad, cuyo ejercicio tienden todas, por lo menos, a limitar, a disminuir, a enervar?" Y poco tiempo después, hablando en la Cámara, el 29 de enero de 1848, el mismo Tocqueville advertía en términos solemnes a los diputados escépticos:

> Mirad lo que pasa en el seno de esas clases obreras..., ¿no veis que sus pasiones, de políticas, se han convertido en *sociales?* ¿No veis que poco a poco se extienden en su seno opiniones, ideas, que no van a derrocar solamente tales leyes, tal ministerio, tal gobierno inclusive, *sino la sociedad,* a hacerla vacilar sobre las bases en que reposa hoy? ¿No escucháis lo que se dice todos los días en su seno? ¿No oís que allí se repite sin cesar que todo lo que se encuentra por encima de ellas es incapaz e indigno de gobernarlas; que la división de los bienes hecha hasta hoy en el mundo es injusta, que la propidead reposa sobre unas bases que no son las bases equitativas?...

Todo lo que denunciaba así, dramáticamente, Tocqueville—este poner en cuestión el derecho de propiedad; estas doctrinas singulares que atacan a la sociedad misma, hasta en sus fundamentos económicos; estas ideas ambiciosas o locas que se proponen cambiar el mundo—, todo esto radicaba en una palabra, espantosa para unos, mágica y cargada de esperanza para otros: *socialismo.* Una variante del socialismo llevaba un nombre más espantoso todavía, o más mágico: *comunismo.*

SOCIALISMO Y COMUNISMO

El socialismo, sin duda, tiene una lejana raíz en la lucha eterna entre los ricos y los pobres, entre los que tienen y los que no tienen, en la eterna reivindicación igualitaria, en el espíritu "de reparto". Pero en la antigüedad, en la Edad Media, en el siglo XVII, bajo la Revolución francesa inclusive, ninguna doctrina coherente y eficaz sostenía esta lucha, esta reivindicación, este espíritu. Gracchus Babeuf, discípulo de Robespierre, jefe de la *Conjuración de los Iguales* de 1796, no representa todavía más que la corriente democrática más avanzada de la Revolución, con una idea embrionaria, es cierto, de dictadura de la clase pobre, la más maltratada por la desigualdad social.

En verdad, para que se pudiese hablar de socialismo en el sentido moderno era menester que ciertas transformaciones económicas y sociales hubiesen intervenido, unidas al desarrollo de la gran industria. Era menester que hubiese nacido un *proletariado*, clase nueva y aparte, plantada en cierto modo en la nación histórica. Era menester que las condiciones de vida, a veces atroces, de este proletariado en Inglaterra y en Francia hubiesen atraído la atención de filántropos, de economistas, de pensadores de todo origen; suscitado en ellos una protesta en nombre de la justicia o de la caridad, y abierto así el proceso del *individualismo* económico (o *liberalismo* o *capitalismo*) sin freno. Las bases de este individualismo—olvidemos en adelante el sentido, muy particular, dado por Tocqueville a la palabra individualismo—eran la propiedad privada de los medios de producción; el provecho personal como motor único de la producción de las riquezas; la libre concurrencia o libre juego de la ley de la oferta y la demanda, excluyendo toda intervención del Estado político. He aquí que estas bases vuelven a ser puestas en cuestión, siendo sometidas a una crítica más o menos metódica, hecha desde el punto de vista de los intereses de la clase industrial oprimida y explotada: el proletariado. Ni siquiera la libertad política, la libertad individualista de la Declaración de los derechos del hombre, es perdonada por esta crítica: pura libertad de *derecho*, "protección metafísica y muerta", que deja al débil a merced de los fuertes, como ocurre con la igualdad de derecho. Libertad, igualdad "formales", que era necesario repensar de arriba abajo, no ya en el plano engañador de la política pura, sino en el plano social, para darles por fin un contenido real.

Los nombres principales que marcan, antes de 1848, esta gran pro-

testa socialista son los de Saint-Simon, Fourier, Owen, Louis Blanc, Proudhon. La misma palabra *socialismo* habría sido forjada en 1832 por un saintsimoniano, Pierre Leroux, en oposición a *individualismo.*

Saint-Simon—gran señor venido a menos, que es el espíritu más atrevido, más inventor de su siglo—y los saintsimonianos sometieron a acusación a la propiedad privada, a la herencia, a las rentas sin trabajo. Entablaron la lucha contra la explotación del proletario, heredero directo, según ellos, del esclavo y del siervo. Soñaron con un Estado renovado, no ya político, sino productor, industrial, distribuidor del trabajo, prestador del dinero, organizador de la producción. Porque para ellos el gobierno es cosa secundaria, pura fachada: lo que cuenta es la producción de todos los bienes necesarios a la felicidad del hombre y la organización de esta producción.

Fourier, pequeño empleado de comercio, quiere crear, por medio del falansterio—gran hotel cooperativo—, un medio social nuevo, propicio a la libre expansión del hombre. Porque el medio capitalista es malo. Fourier y, más netamente aún, su discípulo Considérant *(Principios del socialismo,* 1843), critican la industria, sus crisis de plétora o superproducción, su anarquía económica, de la que el obrero sufre, física y moralmente, todos los contragolpes, su seudolibre concurrencia que fabrica legiones famélicas de proletarios. Considérant escribe que "grandes depósitos de nueva aristocracia absorben, so color de libre competencia, las riquezas nacionales". La libertad política, la soberanía del pueblo: ¡fachadas! "¡Valiente soberano—exclama Fourier—ese pueblo que se muere de hambre!"

Owen, gran patrono inglés, quiere regenerar la raza degenerada de los obreros. El capitalismo, con sus dos pilares, provecho y libre concurrencia, no le parece conforme al orden natural. Debe ser reemplazado por un sistema de producción en común, cooperativo, fundado en la asociación de los productores, que creará un medio social conforme al orden natural.

Socialistas "utópicos", estos Owen, saintsimonianos, fourieristas, que sueñan con sociedades futuras, rechazan la acción política, tratan, por medio de pequeñas experiencias, de despejar el porvenir a sus invenciones sociales, se imaginan que la Historia se prestará dócilmente a la puesta en práctica de sus planes. Pero, con la penetración de su crítica, han inferido golpes decisivos al capitalismo.

Louis Blanc, que publica en 1839 *La organización del trabajo*—título significativo—, hace también el proceso de la concurrencia y de la libertad política abstracta de 1789, ese espejismo engañador. Pro-

pone el *taller social*, agrupando a los obreros del mismo oficio; pero, a diferencia de Fourier, de Owen, "asociacionistas" utópicos, apela al Estado para financiar el taller, para reglamentarlo, para regularizar su producción. El Estado será el banquero de los pobres, a los que proporcionará instrumentos de trabajo. Tendrá a su disposición todos los medios necesarios para sustituir el gobierno del azar en la vida económica por un gobierno científico. La industria privada será progresivamente rechazada por la concurrencia victoriosa del taller social; "al cabo de una fase de antagonismo, cuyo desenlace no es dudoso, capitulará forzosamente, y entonces la producción industrial en su conjunto recibirá un impulso único que conjurará las crisis" (P. Louis).

Proudhon, poderoso removedor de ideas, más fuerte y profundo que claro y eficaz, espíritu siempre en movimiento, aparece en 1840 con la *Primera memoria sobre la propiedad*. "La propiedad es el robo." Proceso jurídicamente, pausadamente, seguido contra las rentas sin trabajo. El pensamiento de Proudhon se despliega, se expande, fluvial, penetrante y desconcertante, en sus *Contradicciones económicas* o *Filosofía de la miseria* (1846). El autor tiene empeño en separarse violentamente de los socialistas que le han precedido: "El socialismo no es nada, nunca ha sido nada, nunca será nada." Es un error querer destruir, o incluso restringir, las fuerzas económicas existentes. Es menester "*contrabalancear* las unas con las otras", *equilibrarlas*, sin matar la libertad, fuerza económica por excelencia. Ciertamente, la economía está llena de contradicciones, en el sentido de que cada uno de sus aspectos, división del trabajo, maquinismo, etc., produce a la vez bienes y males. Hay que formar con todas estas contradicciones "la ecuación general". ¿Cuál es ésta? Proudhon titubea aquí y deja entrever su teoría de la mutualidad (es decir, de la igualdad restablecida en el cambio de servicios). La construcción es débil. El cuadro de las dificultades, inherentes a su misma naturaleza, en que se debate la economía capitalista de la época, es admirable. Se podrá escarnecer a Proudhon, burlarse de los errores filosóficos y de las temeridades técnicas de este autodidacto genial, pero será necesario pasar por él y tomarle ideas, hasta cuando se le injurie.

Proudhon, por lo demás, sabe injuriar también, y no se priva de ello. Si habla con desdén del socialismo anterior a él, árbol marchito que él pretende hacer reverdecer, trata con enojo, con furor, a los que son llamados—y se llaman a sí mismos—en la época *comunistas*.

Comunismo.—Esta palabra cargaba el acento sobre la puesta en común de los bienes; evocaba una tendencia a la acción proletaria di-

recta y brutal contra el orden social existente; designaba, en general, el "socialismo de los obreros". El socialismo asustaba a los burgueses, pero era, sin embargo, un movimiento relativamente burgués comparado con el comunismo, movimiento obrero por esencia. El comunismo reprochaba al socialismo tener "entrada en los salones"; estar, en el fondo, más preocupado por reparar el viejo edificio capitalista y ocultar sus grietas a la mirada que por abatirlo en provecho de un mundo nuevo. A lo sumo, se trataba, como en los fourieristas, "de levantar un nuevo piso sobre el viejo cimiento podrido llamado capital". Pero ¿no se decoraba, en la burguesía, con el nombre de socialistas a los que ideaban mejoras en el régimen de prisiones, a los que hacían construir "asilos para pobres, hospitales, comedores populares"? ¡Puro escarnio!

Este comunismo, doctrina de los obreros desengañados de la política y que no esperan ya nada más que una "transformación fundamental" de la sociedad, había sido primero bastante elemental. Ligado al partido republicano, que conspiraba, después de 1815, contra los Borbones, y luego, después de 1830, contra Luis Felipe, se había alimentado de *babouvismo* igualitario, pues el episodio Babeuf en 1796 no había tenido alcance, pero el "mito" babouvista, transmitido a los obreros franceses por el viejo Bounarotti, uno de los compañeros de Babeuf, debía desempeñar un papel importante en la historia del movimiento proletario. Un hombre resume la atmósfera de clandestinidad, de conspiración y de violencia amotinadora en que evolucionaba el comunismo: el de Blanqui, el célebre agitador. Las sociedades republicanas "Amigos del Pueblo", "Derechos del Hombre", "Familias", "Estaciones", que hasta 1839 amargaron la vida a Luis Felipe, eran nidos de comunismo. "En 1836 las *Familias*, en 1837 las *Estaciones*, acentúan más aún el carácter *social* de sus tendencias. [Es que] entonces el proletariado llena casi por sí solo las asociaciones secretas" (P. Louis).

En los días 12 y 13 de mayo de 1839, la última insurrección obrera del reino, en espera de la revolución de febrero de 1848, es aplastada en París por el ejército y la guardia nacional. Había sido fomentada por las *Estaciones*, la sociedad secreta dirigida por Blanqui y Barbès. Ahora bien, es muy interesante saber que una sociedad secreta, no ya francesa, sino alemana, llamada *Liga de los Justos*, había participado en la insurrección en las filas de las *Estaciones* y había sido diezmada en la derrota común. Había, en efecto, un comunismo alemán, que, acosado e impotente en Alemania, preparaba el porvenir en París, refugio político incierto, pero estimulante para el pensamiento.

Por la fuerza de las cosas, los intelectuales y obreros alemanes refugiados de este modo en Francia estaban bajo la influencia estrecha del movimiento comunista parisiense.

Después del fracaso de 1839, los miembros de la *Liga de los Justos* tuvieron que abandonar París y buscar un nuevo refugio en Suiza, en Inglaterra y en otros lugares. Aprovechándose de la libertad de asociación y de reunión allí donde existía, continuaron su propaganda revolucionaria. Grupos comunistas se reconstituyeron de esta manera en diversas ciudades de Europa occidental. Su carácter se hizo más internacional que puramente alemán (aunque sus jefes siguiesen siendo alemanes, obreros o intelectuales). Tomaron como divisa: *todos los hombres son hermanos*. Pero las disensiones interiores, especialmente doctrinales, los minaban; las policías de los diversos Estados les daban caza. El grupo suizo, que adquirió importancia en torno al sastre Weitling, fué diezmado por procesos políticos, entre ellos el de 1843, que condenó a Weitling. El grupo de Londres se colocó entonces a la cabeza del movimiento: en él se mezclaban con los alemanes emigrados escandinavos, holandeses, húngaros, checos, rusos, eslavos, alsacianos, "imagen reducida del comunismo internacional futuro". En París se había reconstituído un grupo en que las ideas de Cabet, autor de una utopía comunista publicada en 1840 (el *Viaje a Icaria)*, hacían ahora competencia al viejo babouvismo.

Todos—escribe Andler—tenían un objetivo común: "adaptar a la situación política nueva la doctrina del partido, que había conducido a graves errores tácticos". Es aquí donde iban a intervenir de manera decisiva dos jóvenes teóricos alemanes, todavía desconocidos: Carlos Marx y Federico Engels.

MARX Y ENGELS

Carlos Marx, hijo de un abogado judío alemán convertido al protestantismo, había nacido en Tréveris en 1818. Estudiante de una extraordinaria precocidad intelectual, se dedicó sobre todo a la historia, al derecho y a la filosofía. Hegel, gigante del pensamiento, dominaba entonces la inteligencia alemana. Marx se alineó entre los "hegelianos de izquierda", disidentes de la ortodoxia del maestro. No pudiendo enseñar en la Universidad prusiana, prohibida a los sospechosos, entró en el periodismo avanzado. Tuvo que renunciar a escribir en Alemania y se desterró a París en 1843. Allí tuvo la revelación del carácter fundamental de la economía política, y rompió entonces con la filosofía

hegeliana del derecho. Conoció a Proudhon. En enero de 1845, Guizot lo expulsó de Francia, a petición del embajador de Prusia. Se refugió en Bruselas.

Federico Engels pertenecía a una familia de ricos fabricantes de hilados. Su padre lo envió a Inglaterra a iniciarse en los negocios. Hegeliano, de izquierda como Marx, que era dos años mayor que él, descubrió el socialismo al contacto con la gran industria inglesa, que le inspiró un libro notable, aparecido en 1846, sobre *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*. Había encontrado a Marx en París y fué a reunírsele en Bruselas para la más ferviente y modesta de las colaboraciones. Fué allí donde, en 1845-1847, dieron cima a la doctrina—cuya invención, según Engels, corresponde a Marx solo—del *materialismo dialéctico,* ese "hegelianismo reformado" que, aplicado al estudio de las sociedades, termina en *materialismo histórico.* Esta doctrina iba precisamente a permitir a Marx y a Engels ejercer una acción determinante sobre los grupos comunistas de la *Liga de los Justos.*

Estimando desde este momento que "la emancipación de los obreros debe ser obra de la clase obrera misma", no habían vacilado—nos dice Engels—en la elección de nombre. Serían comunistas, viendo en el socialismo un movimiento burgués. Notemos, sin embargo, que trataron de atraerse a Proudhon. Nada más notable que la carta, de fecha 17 de mayo de 1846, en que Proudhon manifestaba sus reservas sobre las tendencias de Marx (en respuesta a la carta que éste le había dirigido). Se leía en ella: "Busquemos juntos, si queréis, las leyes de la sociedad...; pero, por Dios, después de haber demolido todos los dogmatismos, no pensemos a nuestra vez en imponer doctrinas al pueblo..., no nos hagamos los jefes de una nueva intolerancia, no nos erijamos en apóstoles de una nueva religión, aunque fuese la religión de la lógica, la religión de la razón". Marx había hecho alusión en su carta al *momento de la acción.* Proudhon recoge la expresión. ¡Cómo! ¿Creerá Marx todavía en el "golpe de mano", en "lo que se llamaba antes una revolución, y que no es, pura y simplemente, más que una sacudida"? Proudhon ya no cree en ella. Prefiere "hacer arder la propiedad a fuego lento, más bien que darle una nueva fuerza, haciendo una San Bartolomé de propietarios".

Marx y Engels, antes de integrarse definitivamente en el movimiento comunista, querían liquidar su confusa doctrina, en la que convivían pintorescamente el igualitarismo extremo a lo Babeuf, el cabetismo utópico, el "cristianismo primitivo" del sastre Weitling y diversos subproductos de filosofía alemana mal digerida. Un testigo ocular, el ruso

Anienkof, ha contado la escena de ruptura con Weitling, que tuvo lugar en Bruselas, en marzo de 1846. El relato es apasionante. Se ve allí a Engels, "de alta estatura, derecho, distinguido como un inglés"; a Marx, con su "cabeza de león" cubierta de una espesa crin negra, con sus manos "cubiertas de pelo", con su traje "abrochado al revés", con sus modales torpes y nada mundanos, pero altivos, con un matiz de desprecio—los modales de un hombre que, a pesar de sus veintiocho años, tiene ya "el derecho y la fuerza de exigir respeto"—. Se oye allí a Marx, su voz cortante, que tiene un sonido metálico, voz hecha para "emitir juicios radicales" sobre los hombres y las cosas, para pronunciar palabras imperativas que excluyen toda contradicción. Aquel tono —dice Anienkof, que emplea, refiriéndose a Marx, la expresión de *dictador democrático*—"expresaba la convicción profunda de que él tenía la misión de dominar los espíritus y de prescribirles leyes". La conversación termina con una violenta cólera de Marx contra Weitling cuando éste trata de justificar su acción, fundada en "la idea de justicia, de solidaridad y de amor fraternal", y cuando se atreve a lanzar un sarcasmo contra los "análisis de gabinete, que se desarrollan lejos del mundo que sufre y de los tormentos del pueblo". Pegando un puñetazo sobre la mesa, que hace temblar la lámpara, exclama el dictador intelectual: "¡Jamás hasta hoy sirvió a nadie la ignorancia!"

Así es como, eliminando metódicamente, y brutalmente en ocasiones, todas las herejías, Marx y Engels forjaban de nuevo los grupos comunistas según sus propios puntos de vista doctrinales. En el curso del verano de 1847, un primer congreso, celebrado en Londres, decide la constitución de una *Liga de los Comunistas*, "asociación internacional de trabajadores", naturalmente, clandestina. En septiembre aparecía una *Revista Comunista*, con el epígrafe *Proletarios de todos los países: uníos*. Era la nueva divisa, reemplazando a la antigua: "todos los hombres son hermanos", demasiado impregnada de cristianismo, de "ensueño amoroso" y debilitante. Se leía en este primer número, que sería también el último:

> No somos mercaderes de sistemas... No somos comunistas que quieran realizarlo todo por el amor... No somos comunistas que prediquen desde ahora la paz perpetua, mientras en todas partes nuestros adversarios se arman para el combate... No somos comunistas que crean que inmediatamente después de un combate sostenido victoriosamente el comunismo de los bienes puede ser introducido como por encanto... No somos comunistas que quieran aniquilar la libertad personal y hacer del mundo un gran cuartel o un gran taller...

En noviembre-diciembre un segundo congreso, celebrado igualmente en Londres, adoptaba los nuevos estatutos (artículo 1: "El fin de la Liga es el derrocamiento de la burguesía, la dominación del proletariado, la abolición de la vieja sociedad burguesa, fundada en antagonismos de clase, y la fundación de una sociedad nueva, sin clases y sin propiedad privada"). El congreso decidía también, a propuesta de Engels, publicar un *Manifiesto* del partido, cuya redacción fué confiada a Marx. Este empleó más tiempo—con la colaboración de Engels—de lo que hubiera convenido. El *Manifiesto* no estaba del todo listo para su difusión—estaba todavía encuadernándose—cuando estalló en París la revolución de febrero de 1848, revolución de predominio obrero que Tocqueville había hecho prever en los términos ya conocidos.

PLAN DEL "MANIFIESTO"

> Un espectro obsesiona a Europa: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han ligado en una santa cruzada para batir a este espectro: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales de Francia y los policías de Alemania. ¿Dónde hay un partido de oposición que sus adversarios en el poder no hayan descrito como siendo comunista? ¿Dónde hay un partido de oposición que no haya devuelto el reproche infamante de comunismo a los hombres de oposición más avanzados, tanto como a sus adversarios reaccionarios?...

El documento famoso, que comienza con estas líneas agresivas e irónicas, es muy corto. La edición original alemana, aparecida en Londres, comprende veintitrés páginas en octavo. La traducción francesa más reciente (1934), la de Molitor, que seguimos en este capítulo, con preferencia a la de Laura Lafargue, hija de Marx, y a la de Ch. Andler (1901), comprende sesenta y siete.

El plan es muy simple. Cuatro partes. La primera, titulada *Burgueses y proletarios,* es un fresco grandioso de la filosofía de la Historia. Es el núcleo del *Manifiesto,* su parte vital (y la de todo el marxismo, en nuestro sentir). La segunda parte, titulada *Proletarios y comunistas,* explica la posición de los comunistas con relación al conjunto de los proletarios y rechaza los reproches hechos al comunismo por la "burguesía". Bajo el título *Literatura socialista y comunista,* la tercera parte pasa sarcásticamente revista a las diversas formas: "reaccionarias" o "feudales", "pequeño-burguesas", "conservadoras" o "burguesas", "crítico-utópicas", del movimiento social de la época. La cuarta parte, muy

breve, precisa *la posición de los comunistas frente a otros partidos de la oposición.* "En una palabra—leemos allí—, los comunistas apoyan en todas partes cualquier movimiento revolucionario contra el estado social y político existente. En todos estos movimientos ponen en primer plano, como cuestión fundamental, la cuestión de la propiedad... En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el entendimiento de los partidos democráticos de todos los países."

Las dos últimas partes, que traducían un estado de cosas pasajero, han envejecido. Son interesantes de releer en la medida en que, como todo el *Manifiesto*, marcan la áspera voluntad de los autores de separar radicalmente el comunismo "científico" de todo lo que no es él, de oponer sin contemplaciones la verdad científica a la "ignorancia"—esa ignorancia tan agriamente reprochada al sastre Weitling por el imperioso filósofo Marx—. Pero es en las dos últimas partes donde se debe centrar un estudio actual del *Manifiesto.* El "burgués", el "proletario", el "comunista", he ahí los tres protagonistas del gran desarrollo histórico cuyas leyes creen revelarnos Marx y Engels, dando cuenta a la vez del pasado, del presente y del porvenir. En las dos primeras partes, y sobre todo en la primera, se encuentra enunciado y aplicado bajo sus diversos aspectos lo que, en su prefacio a la edición de 1883, llamará Engels *la idea fundamental y directriz* del *Manifiesto,* "propiedad exclusiva y absoluta de Marx". Idea que—explica Engels—es la siguiente:

> Es que la producción económica y la organización social que de ella resulta *necesariamente* para cada época de la historia constituyen la base de la historia política e intelectual de esta época; que, por consiguiente (desde la disolución de la antigua propiedad común del suelo), toda la historia ha sido una historia de lucha de clases, de luchas entre clases explotadas y clases explotadoras, entre clases dirigidas y clases dirigentes, en los diversos estadios de la evolución social; pero que esta lucha ha llegado en la actualidad a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya liberarse de la clase que la explota y oprime (la burguesía) sin liberar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, de la opresión y de las luchas de clases.

Este pasaje de Engels, juez calificado en la materia, es capital para la inteligencia del *Manifiesto.* El nos proporciona, sin disputa, el hilo director. Vamos a seguirlo fielmente. Agregaremos solamente un análisis de lo que constituye el fondo de *Proletarios y comunistas,* a saber: que los comunistas son los únicos depositarios, por parte del proletariado, de la *idea fundamental y directriz* enunciada por Engels; por lo que son impermeables a los reproches "burgueses", que no traducen más que la ignorancia "burguesa" del desarrollo histórico.

MATERIALISMO DIALÉCTICO Y MATERIALISMO HISTÓRICO

La producción económica y la organización social que de ella resulta necesariamente para cada época de la historia constituyen la base de la historia política e intelectual de esta época...

Con esta frase Engels definió el "materialismo histórico", que es el postulado mismo sobre el cual reposa todo el marxismo. Pero este materialismo *histórico* no es él mismo más que la aplicación a la historia de una filosofía general de la naturaleza y del hombre: el *materialismo dialéctico*.

MATERIALISMO.—La filosofía alemana, de Kant a Hegel, pasando por Fichte, había llevado al extremo, si no al absurdo, la concepción de la autonomía del espíritu con relación a la materia, a la naturaleza. Hegel había desembocado en el *idealismo* absoluto, según el cual el mundo real no era más que una realización progresiva de la Idea pura, absoluta, existente desde toda la eternidad. Sistema que conducía a conclusiones cristianas y políticamente conservadoras, en las cuales insistían los hegelianos de derecha. Los hegelianos de izquierda, Feuerbach *(Esencia del cristianismo,* 1842) y después Marx, reaccionan. El mundo material, perceptible por los sentidos, era la única realidad; fuera de él no había nada; los seres superiores creados por la imaginación religiosa de los hombres no eran más que "el reflejo fantástico" de su propio ser. La conciencia y el pensamiento del hombre, por trascendentes que pareciesen, no eran más que los productos de un órgano material, corporal: el cerebro. Así se desvanecían todas las "extravagancias idealistas", todos los "cuentos fantásticos".

MATERIALISMO, PERO DIALÉCTICO.—En este sentido, un Marx, un Engels, aunque habiendo repudiado el idealismo absoluto, seguían siendo hegelianos. Rechazaban el "sistema", de prolongaciones conservadoras, del maestro. Conservaban el "método" de investigación y de conocimiento, la *dialéctica* hegeliana, arma revolucionaria—estimaban ellos—de primera fuerza. El método dialéctico—reactualizando el vigoroso pensamiento del viejo Heráclito—estudiaba las cosas en cuanto *processus,* en cuanto realidades *en movimiento,* en perpetuo devenir, presas en la ola ininterrumpida de la vida. Se oponía, por ello, al método tradicional del conocimiento o método "metafísico"; éste estudiaba las cosas en cuanto objetos *fijos,* hechos de una vez para siempre, y como muertos, y se dejaba paralizar por pretendidas antinomias de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. La *dialéctica* incluía

la doble y conjunta idea de movimiento y de contradicción superados. Después de la *tesis* o afirmación, venía la *antítesis* o negación, seguida de la *síntesis* o negación de la negación: era la "tríada" hegeliana, el "proceso dialéctico", según el cual la realidad progresaba por las contradicciones mismas que engendraba y resolvía y como por saltos sucesivamente preparados. Pero Hegel, para quien los objetos reales no eran más que los reflejos de tal o cual grado de la Idea absoluta, había aplicado el movimiento dialéctico a la Idea desarrollándose a sí misma. Marx, en cambio, para quien la idea no es más que el reflejo de un objeto real en el cerebro, no puede ver, por el contrario, en la dialéctica más que la ciencia de las leyes generales del movimiento del mundo exterior, así como del movimiento del pensamiento, reflejo, por lo demás, del precedente. Marx, en suma, *le da la vuelta* al hegelianismo, lo vuelve a poner de pie, "con la cabeza arriba" (en Hegel, la dialéctica, a consecuencia del error idealista, andaba cabeza abajo). Y, al mismo tiempo, Marx libera todas las virtualidades revolucionarias que el método, sin saberlo su propio genial inventor, encubría.

¿No implicaba, en efecto, este método dialéctico, que no había ninguna verdad absoluta, definitiva, sagrada? ¿No mostraba "la caducidad de todas las cosas y en todas las cosas"? ¿No enseñaba que la verdad residía, en adelante, "en el proceso del conocimiento mismo, en el largo desarrollo histórico de la ciencia, que asciende desde los grados inferiores a los superiores del conocimiento, pero sin llegar nunca, por el descubrimiento de una pretendida verdad absoluta, al punto en que ya no puede avanzar más"? Nada existía ya más que ese proceso ininterrumpido del devenir y de lo transitorio, esa ascensión ininterrumpida de lo inferior a lo superior, cuyo simple "reflejo en el cerebro pensante" (Engels) era la propia filosofía dialéctica.

Materialismo dialéctico, que hay que distinguir bien del materialismo *vulgar*. Porque, bien entendido, lo que el lenguaje ordinario llama "materialismo", no tiene nada que ver aquí: es, como dice Engels, "glotonería, embriaguez, placeres de los sentidos, tren de vida factuoso, codicia, avaricia, avidez, caza de sinecuras y especulación en la Bolsa". ¡*Sórdido* materialismo éste y en modo alguno filosófico! Pero la historia de la filosofía conocía el materialismo anglofrancés, el de Hobbes y los enciclopedistas. Puramente mecanicista, porque la química y la biología estaban todavía en la infancia; no viendo en el hombre más que una máquina; estrecho y trivial, incapaz de considerar el mundo en cuanto proceso, y, por consiguiente, de remontarse a las causas determinantes de la historia de la sociedad, este materialismo

anglofrancés, no dialéctico, merecería, por estas razones, el nombre de *vulgar*.

MATERIALISMO HISTÓRICO.—Es, como se ha visto, la aplicación a la Historia, o, dicho de otro modo, al estudio de la vida social a través de las edades, de la filosofía particular resultante del nuevo sesgo de hegelianismo que acabamos de exponer.

No pudiendo ser, como en Hegel, la Idea, simple reflejo, el motor de la Historia, este motor debe encontrarse en el mundo material. Marx ha explicado, en el célebre prefacio de su *Crítica de la economía política*, que anuncia el famoso *Capital*, cómo sus investigaciones en París y en Bruselas lo habían orientado en este sentido.

Se le hizo claro que las relaciones jurídicas y las formas políticas del Estado, y, más generalmente, las formas ideológicas, religiosas, artísticas o filosóficas, no podían ser comprendidas "ni por sí mismas, ni por el sedicente desarrollo general del espíritu humano", sino que tenían, por el contrario, su raíz en las relaciones materiales de la vida; o, dicho de otro modo, tenían su raíz en aquellas relaciones que estudiaba la economía política, ciencia clave para todo el resto, que la escuela inglesa, con Adam Smith y Ricardo, había puesto a punto. "En la producción social de los medios de existencia—escribe Marx—los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, *relaciones de producción* que son correlativas a un estado determinado del desarrollo de sus *fuerzas productivas*. Todo el conjunto de estas relaciones de la producción forma la estructura económica de la sociedad." Esta estructura económica es la base real, fundamental, la *infraestructura*, sobre la cual está edificada toda una *superestructura* jurídica, política, intelectual o "ideológica". Así, el modo de producción de la vida material "determina, en general, el proceso social, político e intelectual de la vida". Un modo de producción dado—el molino a brazo de la época feudal—determina *necesariamente* una estructura social dada (o sea, una cierta división en *clases)*, de donde se sigue *necesariamente* una cierta organización política, jurídica, ciertos sentimientos y ciertas ideas: sentimientos-reflejos e ideas-reflejos. Marx habla de las "formas sociales determinadas de la conciencia" que corresponden a la infraestructura económica. Precisa y decide: "*no es la conciencia del hombre la que determina su manera de ser, sino que es, por el contrario, su manera de ser social la que determina su conciencia*".

El modo de producción cambia, y el modo de diferenciación social o división en clases, que le corresponde necesariamente, cambia tam-

bién. Estos cambios se operan dialécticamente, por el juego hegeliano de las contradicciones internas o antagonismos que toda realidad social lleva consigo, y que traduce la expresión *lucha de clases*...

Estas largas explicaciones eran indispensables, porque materialismo dialéctico y materialismo histórico constituyen los basamentos filosóficos del *Manifiesto.* El marxismo, antes de ser una economía y una política, es una filosofía, en particular una filosofía de la Historia, y vale finalmente lo que vale esta filosofía. Pero el *Manifiesto* mismo no se embaraza con razonamientos filosóficos desarrollados. Destinado a ganar prácticamente al proletariado, "comenzando por el de Alemania", para una doctrina al fin científica del movimiento social, enuncia y afirma más que demuestra. Le interesa mucho no poner de relieve más que los rasgos más generales y más fácilmente accesibles de la doctrina, al mismo tiempo que los más directamente utilizables para el combate inmediato. "Ya es tiempo sobrado de que los comunistas expongan abiertamente, a la faz del mundo entero, sus ideas, sus fines, sus tendencias, y opongan a la leyenda del espectro comunista un manifiesto del partido mismo." La exposición técnica del hegelianismo trocado no tenía nada que hacer en un documento que presenta, con este acento decidido, su razón de ser práctica. Todo lo que era necesario y suficiente era que el *Manifiesto* diese, bajo una forma dogmática que excluyese la discusión, la conclusión de la larga cadena de razonamientos que precede, a saber: que el motor de la Historia es, en último análisis, la lucha de clases. Es lo que hace, desde la primera frase de la primera parte, nuestro documento:

> BURGUESES Y PROLETARIOS.—*La historia de toda sociedad pasada* [variante Andler: "toda la historia de la sociedad humana hasta hoy"] *es la historia de las luchas de clases.*

LA LUCHA DE CLASES: BURGUESES Y PROLETARIOS

> ... *luchas entre clases explotadas y clases explotadoras, entre clases dirigidas y clases dirigentes, en los diversos estadios de la evolución social; en la actualidad... la clase explotada y oprimida* [es] *el proletariado...; la clase que lo explota y oprime, la burguesía.*

Se habrán reconocido los términos en que Engels, en 1883, desarrollaba el segundo aspecto de la idea "fundamental y directriz" del *Manifiesto.* Desde que desapareció la antigua propiedad común del suelo,

ley de las comunidades primitivas (que ignoraban la apropiación privada de los medios de producción), la opresión, la explotación del hombre por el hombre, hicieron su aparición. Fueron el fruto de la escisión de la sociedad en clases particulares, a consecuencia del nuevo régimen de la propiedad. La Historia, la Historia propiamente dicha, transmitida *por escrito*, que es posterior a esta escisión, nos ha transmitido el sombrío cuadro de la opresión—y de la lucha correlativa—desde la antigüedad. El *Manifiesto* la resume en grandes rasgos fulgurantes:

> Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro artesano y compañero, en una palabra, opresores y oprimidos, estuvieron en constante oposición unos contra otros y libraron una lucha sin tregua, unas veces disimulada y otras veces abierta, que terminó siempre con una transformación revolucionaria de la sociedad entera o con la destrucción común de las clases en lucha... La sociedad burguesa moderna, surgida del derrumbamiento de la sociedad feudal, no abolió las oposiciones de clases. No hizo más que sustituir las antiguas por nuevas clases, por nuevas condiciones de opresión y por nuevas formas de lucha. Pero nuestra época, la época de la burguesía, tiene esto de particular: que ha *simplificado* las oposiciones de clase. Cada vez más la sociedad entera se divide en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases diametralmente opuestas la una a la otra: la burguesía y el proletariado.

"Burgués", "burguesía", tienen en la lengua marxista un sentido especial (si no se tiene cuidado con él, se cometen muchos contrasentidos). Burgués es sinónimo de detentador del capital, de capitalista, de gran industrial que, gracias a la posesión de un capital importante, hace trabajar a un número apreciable de asalariados. "Los millonarios industriales, los jefes de ejércitos industriales enteros, los burgueses modernos"—así se expresa el *Manifiesto*—. Engels escribe: "La burguesía, es decir, el gran capital."

Esta burguesía, o dicho de otro modo, esta clase capitalista, nos muestran Marx y Engels cómo ha surgido, dialécticamente, de la descomposición de la sociedad feudal, trabajada por contradicciones internas. A consecuencia de los grandes descubrimientos, de la aparición de mercados nuevos, del aumento de las mercancías y de los medios de cambio, ha habido contradicción creciente entre la extensión de las necesidades y el modo de producción, ya superado: el taller corporativo. Este último fué reemplazado por la manufactura con su división del trabajo, mientras que una clase media industrial sustituía a los maestros de veedurías. Habiendo resultado, a su vez, insuficiente el modo manufacturero ante la extensión ininterrumpida de los mercados y de las necesidades, la gran industria moderna, hija de la máquina de va-

por, reemplazó a la manufactura, y el burgués moderno reemplazó a la clase media industrial. Al mismo tiempo, el mercado mundial se vió, por fin, realizado. Comercio, navegación, comunicaciones por tierra tomaron un impulso inaudito. De donde un nuevo salto adelante de la gran industria. Esta aumenta sus capitales y "empuja al segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media": aristocracia feudal, pequeños labradores, pequeña burguesía. Por otra parte, al lado de esta pequeña burguesía de origen medieval, el proceso histórico va a constituir otra, intermediaria entre el proletariado y la burguesía propiamente dicha.

La burguesía moderna, clase actualmente dominante, es, pues, el producto de una serie de revoluciones operadas en el modo de producción y en los medios de comunicación. Cada vez que las relaciones de producción existentes (jurídicamente traducidas por relaciones de propiedad) dejaron de corresponder al desarrollo de las fuerzas productivas, convirtiéndose así en trabas y en cadenas que era necesario romper, fueron rotas. Y, sobre los restos del taller corporativo, de la manufactura, ha acabado por entronizarse el jefe de la gran fábrica capitalista, a la cabeza de un verdadero ejército industrial, el *burgués* en sentido marxista.

Y como la historia política no hace más que reflejar los cambios en la diferencia social, los cuales, a su vez, resultan de los cambios en el modo de producción,

> cada una de estas etapas de desarrollo de la burguesía se acompañaba de un progreso *político correspondiente.* Clase oprimida bajo la dominación de los señores feudales, asociación armada y autónoma en la comuna; aquí, república urbana independiente; allí, tercer estado pechero de la monarquía; después, en la época de la manufactura, contrapeso de la nobleza en la monarquía con Estados provinciales, o en la monarquía absoluta, y fundamento esencial de las grandes monarquías en general, la burguesía, desde la creación de la gran industria y del mercado mundial, ha conquistado finalmente la soberanía política exclusiva en el Estado representativo moderno. *El gobierno moderno no es más que una delegación que gestiona los asuntos comunes de toda la clase burguesa.*

¿Va a condenar el *Manifiesto*, aunque sólo sea con una palabra, esta ascensión ávida de la burguesía a la supremacía económica y política? Tal condenación, en nombre de no se sabe qué absoluto, sería antidialéctica. La dialéctica—ésta es su única concesión al espíritu conservador—admite que ciertas etapas del desenvolvimiento de la sociedad hayan podido ser necesarias y justificadas "para su época y sus condiciones", pero solamente en esa medida. Un revolucionario dia-

léctico, científico, debe saber reconocer la "necesidad histórica" en la ascensión de la burguesía. Debe, incluso, estar agradecido a esta clase social por el papel eminentemente revolucionario que ha desempeñado desde la Edad Media en todos los dominios.

Papel revolucionario en materia *económica*, bien entendido. Ella fué la primera que demostró lo que puede la actividad humana. ¿Qué son "las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas" al lado de las maravillas que ella realizó?

> Durante su supremacía de clase, apenas secular, creó medios de producción más compactos y enormes que todas las generaciones anteriores reunidas. Las fuerzas naturales domadas, el maquinismo, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, el telégrafo eléctrico, los continentes enteros roturados, los ríos hechos navegables, poblaciones enteras brotadas del suelo; ¿qué siglo anterior presentía que tales fuerzas productoras dormitasen en el seno del trabajo social?

¿No se creería leer un himno al industrialismo, digno de los saint-simonianos?

Papel no menos revolucionario, emancipador y progresivo de la burguesía, en materia de *sentimientos* y de *costumbres*. Ella ha desgarrado todos los velos, arrancado todas las máscaras que ocultaban el lado malo de la naturaleza humana, puesto al desnudo implacablemente las ilusiones que solamente pueden retardar el progreso dialéctico. Ella ha disuelto igualmente todo lo que era estable, y, con ello, ha acelerado también el proceso histórico. Escuchemos:

> En todas partes donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruído todas las condiciones feudales, patriarcales, idílicas. Los vínculos feudales, complejos y variados, que unían al individuo a su superior natural los ha desgarrado implacablemente y no ha dejado subsistir, de hombre a hombre, otro vínculo que el interés completamente desnudo, el impasible pago al contado. Los estremecimientos sagrados de las piadosas exaltaciones, del entusiasmo caballeresco, de la sentimentalidad pequeño-burguesa, los ha ahogado en el agua glacial del cálculo egoísta... La explotación enmascarada con ilusiones religiosas y políticas la ha sustituído por la explotación abierta, descarada, directa, brutal. Ha despojado de su aureola a todas las actividades hasta entonces respetadas y consideradas con piadosa veneración. Ha hecho del médico, del jurista, del sacerdote, del poeta, del sabio, asalariados a su servicio. Ha arrancado a las relaciones familiares su velo de dulce sentimentalidad y las ha reducido a simples relaciones de dinero... El trastorno continuo de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la inseguridad y la agitación, distinguen a la época burguesa de todas las épocas anteriores. Todas las relaciones sociales bien establecidas e inmutables en su enmohecimiento... son disueltas; y todas las relaciones nuevamente establecidas caducan

antes de haber podido tomar consistencia. Todo lo que era privilegiado y estable se esfuma, todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados, en fin de cuentas, a considerar con ojos desengañados las condiciones de su existencia y sus relaciones recíprocas.

¿No evoca irresistiblemente este severo aguafuerte, en un francés, la amplia y bullidora pintura que acaba entonces de dar un Balzac del mundo del dinero?

También se mostró la burguesía revolucionaria y progresiva, al someter al *campo* postergado, embrutecido, a la dominación de la *ciudad*, de las ciudades enormes que ella creó, arrancando así "una importante parte de la población a la estupidez de la vida rural". E igualmente "subordinó los países bárbaros y semibárbaros a los países civilizados, los pueblos de campesinos a los pueblos de burgueses [industriales], el Oriente al Occidente". Y, también, su *centralización* económica y demográfica la condujo necesariamente a la centralización política, nuevo progreso. "Provincias independientes, que apenas eran federadas, que tenía cada una sus intereses, sus leyes, sus gobiernos, sus aduanas, fueron comprimidas en una nación única, un solo interés nacional de clase, una sola frontera aduanera."

Revolucionaria, en fin, emancipadora y progresiva, fué la burguesía, porque tuvo que romper, por necesidad económica, los estrechos *marcos nacionales* de la antigua industria. Ella volvió cosmopolitas, por la explotación del mercado mundial, la producción y el consumo de todos los países. Y ello "con gran sentimiento de los reaccionarios". Las naciones más bárbaras o de más terca xenofobia fueron arrastradas en la corriente de la "civilización", o, dicho de otro modo, tuvieron que adoptar los modos "burgueses" de producir, de canjear, de pensar. Así, la burguesía se creó un mundo "a su propia imagen".

¡Qué magnífico elogio, inesperado en la pluma de enemigos tan amargos de los regímenes burgueses de Luis Felipe o de Victoria! Inesperado, y, sin embargo, perfectamente lógico desde el punto de vista del materialismo histórico.

Pero es un elogio fúnebre, lo que le da, como ha dicho un comentador—A. Labriola—, una especie de "humor trágico".

Porque la misma rebelión de las fuerzas productoras, que condenó la sociedad burguesa que inculcaba en ella, debe, en virtud de la misma necesidad dialéctica, destruir a la burguesía (dialécticamente, la *tesis)* en provecho del proletariado (la *antítesis).*

Bajo nuestros ojos — precisa el *Manifiesto* — transcurre un movimiento del mismo género. Las condiciones burguesas de producción y de cambio, las con-

diciones burguesas de la propiedad, la sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir, como por encanto, tan poderosos medios de producción y de canje, todo esto recuerda al brujo impotente para dominar las fuerzas infernales que acudieron a su evocación. Desde hace decenas de años, la historia de la industria y del comercio no es ya más que *la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las condiciones modernas de la producción, contra las condiciones de la propiedad,* que son las condiciones vitales de la burguesía y de su supremacía.

Rebelión que se traduce, dramáticamente, en las crisis periódicas de superproducción, denunciadas por todos los críticos del capitalismo, desde Sismondi: "Bruscamente, la sociedad se encuentra reducida a un estado de barbarie momentánea: se diría que un hambre, una guerra general de destrucción, le han cortado todos sus medios de existencia; la industria, el comercio, parecen aniquilados. ¿Por qué? Porque la sociedad tiene demasiada civilización, demasiados medios de existencia, demasiada industria, demasiado comercio." Prueba, según el *Manifiesto,* de que las condiciones burguesas se han hecho "demasiado estrechas" para contener la riqueza producida por ellas. Y los remedios—conquista de mercados nuevos, explotación más rigurosa de los antiguos—que la burguesía emplea contra estas crisis no hacen más que preparar crisis futuras más generales y más formidables. Así se vuelven contra la burguesía las armas mismas—las armas técnicas—que le habían permitido abatir la feudalidad.

Pero la burguesía no se ha contentado con forjar las armas que le darán muerte; es ella también la que ha producido los hombres que se servirán de esas armas—los obreros modernos, los proletarios.

Porque el desarrollo del proletariado es "la exacta contrapartida" del desarrollo de la burguesía, "es decir, del capital". ¿Y qué es el proletariado? Es la clase de los obreros modernos, "que no viven más que en tanto que encuentran trabajo", y que no encuentran trabajo "más que en tanto que su trabajo incrementa el capital". Incremento indebido, verdadero robo hecho por el capitalista al asalariado, pero resultante de una ley económica necesaria: es, en términos técnicos, la *plusvalía,* cuya teoría profundizada hará más tarde Marx. En suma, estos obreros, "forzados a venderse al por menor", no son más que una *mercancía* como otra cualquiera, sometida a todas las vicisitudes de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El *Manifiesto* describe en términos sombríos—inspirándose en el estudio de Engels sobre la situación de las clases trabajadoras en Inglaterra, pero también en varios teóricos oscuros o célebres, entre ellos Proudhon—la formación de este proletariado. Pinta al obrero esclavi-

zado o degradado por la división del trabajo, que hace de él un simple accesorio de la máquina, y por la disciplina despótica de la fábrica, gran cuartel. Muestra el trabajo de los hombres cada vez más eliminado por el de las mujeres y los niños, mercancía menos costosa; la tendencia constante del salario a bajar, tanto que el trabajador, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se convierte en un pobre, "y el pauperismo se desarrolla más de prisa todavía que la población y la riqueza"; la ley implacable de la concurrencia y del progreso técnico haciendo zozobrar en el proletariado, arruinadas, a "las antiguas pequeñas clases medias", pequeños industriales, pequeños comerciantes, pequeños rentistas, artesanos y campesinos; tanto, que el proletariado se recluta en todas las clases de la sociedad y aumenta sin cesar.

Pero este proletariado se transforma progresivamente por y a través de la lucha que libra contra la burguesía, lucha que "comienza con su existencia misma", y cuyas fases sucesivas exponemos a continuación.

Al principio, los obreros, masa esparcida, desmigajada por todo el territorio, dividida por la concurrencia, sostienen luchas locales bastante ciegas: rompen las máquinas, incendian las fábricas y los almacenes, como para "reconquistar la condición desaparecida del obrero de la Edad Media". Error dialéctico. Para emanciparse y vencer, los obreros deben pasar por el modo de producción capitalista, burgués. Es notable que durante esta fase inórganica los obreros, incapaces de una acción política colectiva, caminan en el surco de la burguesía contra los enemigos de ésta: restos de la monarquía absoluta, proletarios de bienes raíces, pequeños burgueses. Ellos suministran los grandes efectivos de las revueltas cuyos cuadros integra la burguesía. "Toda victoria obtenida en estas condiciones es una victoria de la burguesía" (evoquemos aquí la toma de la Bastilla). Por consiguiente, en el curso de esta fase, la dirección de todo el movimiento histórico queda concentrada en manos de la burguesía, y los obreros no combaten a sus enemigos, "sino a los enemigos de sus enemigos".

Segunda fase: a medida que la industria se desarrolla, que el proletariado no solamente aumenta, sino que se aglomera en masas más grandes, que su fuerza crece y adquiere mayor conciencia, la situación cambia. La concurrencia deja de dividir a los obreros. Las divergencias de intereses entre ellos se compensan cada vez más, "porque el maquinismo borra cada vez más las diferencias del trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo". Los obreros se agrupan para defender el nivel de su salario. Los colisiones con la

burguesía toman un carácter no ya de lucha ciega, sino de *lucha de clases*, consciente. De otra parte, lo que aquí importa no son las victorias efímeras que los obreros obtienen de cuando en cuando, sino las relaciones que con ello se establecen entre obreros de diversas localidades. Y la gran industria facilita considerablemente estas relaciones, esta unión, intensificando los medios de comunicación: "la unión, para la cual los burgueses de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tuvieron necesidad de siglos, los proletarios modernos la realizan en algunos años gracias a los ferrocarriles." Esta unión proletaria permite centralizar las numerosas luchas locales, que tiene ahora en todas partes el mismo carácter, en una lucha de clases a escala nacional, en una lucha *nacional.* Ahora bien, la lucha del proletariado contra la burguesía, aunque siendo en el fondo internacional, es "en la forma... al principio una lucha nacional; es menester, naturalmente, *que el proletariado de cada país acabe, ante todo, con su propia burguesía*".

Se ve cómo el progreso mismo de la gran industria, progreso "cuyo agente sin premeditación ni resistencia es la burguesía", el que sustituye el aislamiento de los obreros producido por la concurrencia, por "su unión revolucionaria [lograda] por la asociación". Pero sin concurrencia de los obreros entre sí no hay asalariado. Sin asalariado no hay capital ("la condición del capital es el asalariado"). Sin el capital, sin la formación e incremento del capital, sin esta acumulación de la riqueza en manos de particulares, no hay clase burguesa, no hay dominación burguesa.

> Con el desarrollo de la gran industria, la burguesía ve, pues, huir bajo sus pies el fundamento mismo sobre el cual produce y se apropia los productos. *Ella produce, ante todo, sus propios enterradores.* La caída de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

Tanto más cuanto que la burguesía no es ni siquiera capaz de asegurar a sus esclavos una subsistencia que les permita soportar su esclavitud. Al menos, el siervo, el pequeño burgués, podían elevarse. El proletario, no. Esto solo bastaría para condenar la burguesía, en tanto que clase dominante, en tanto que clase opresora: "para poder oprimir a una clase es necesario asegurarle condiciones, en el marco de las cuales pueda, al menos, arrastrar su existencia de esclava." Nada califica más a la burguesía para seguir imponiendo a la sociedad, como regla y como ley, sus propias condiciones de existencia de clase. "La sociedad no puede ya vivir bajo la burguesía; en otros términos, la existencia de la burguesía no es ya compatible con la sociedad."

Y, por otra parte, ¿qué otra clase sino el proletariado podría reemplazar a la burguesía condenada? El es "la clase revolucionaria, la clase que tiene en sus manos el porvenir".

Hay otras clases que están también en conflicto con la burguesía, pero éstas "languidecen y mueren" ante la gran industria, cuyo producto "específico" es, por el contrario, el proletariado. Además, cuando las clases medias, pequeños industriales, pequeños comerciantes, artesanos, labradores, combaten a la burguesía, sólo lo hacen por instinto de conservación, para mantener su existencia de clases medias. Lejos de ser revolucionarias, estas clases son no solamente conservadoras, sino reaccionarias, pues ellas querrían "hacer girar al revés la rueda de la historia". En fin, y sobre todo, únicamente el proletariado se encuentra, por su condición misma, en todos los lazos y raíces que le unían a la vieja sociedad ya cortados, completamente liberado ya de todos los pretendidos valores de aquélla:

> Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya anuladas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletario carece de propiedad; sus relaciones con su mujer y con sus hijos no tienen ya nada de común con las de la familia burguesa; el trabajo industrial moderno, la moderna sujeción al capital, lo mismo en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, lo han despojado de todo carácter nacional. *Las leyes, la moral, la religión, constituyen a sus ojos otros tantos prejuicios burgueses, tras de los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses.*

En el extremo de esta condición proletaria, de este desarrollo proletario, está la "revolución abierta", que anuncia, dejando el momento indeterminado, el *Manifiesto,* y a la que el proletariado verá echar "los fundamentos de su dominación por el derrocamiento violento de la burguesía".

LA DOMINACIÓN DEL PROLETARIADO

¿Qué será esta dominación? ¿Qué hará, qué debe hacer (dialécticamente, no moralmente) el proletariado con su inevitable victoria?

Recobremos nuestro hilo director, el prefacio de Engels de 1883. Toda la historia, releemos, ha sido la de la explotación, la de la opresión y de la lucha de clases, *pero esta lucha ha llegado actualmente a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya liberarse de la clase que le explota y oprime (la burguesía) sin liberar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, de la opresión y de la lucha de clases.*

La expresión de esta idea, en modo alguno accesoria, sino capital, en cuanto conclusión de toda la dialéctica marxista de la historia, es más clara en Engels que en el texto mismo del *Manifiesto.* En la primera parte de este documento encontramos solamente una indicación, por lo demás elocuente, de la diferencia radical que existirá entre el advenimiento del proletariado y el de cualquier otra clase anteriormente dominante:

> Todos los movimientos, hasta aquí, han sido realizados por minorías o en interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo *de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría.* El proletariado, la capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, erguirse, sin hacer saltar toda la superestructura de las capas que forman la sociedad oficial.

Esta vigorosa imagen geológica, al mismo tiempo que evoca la amplitud sin precedentes de la revolución que ha de realizarse, puede ser interpretada también como anunciando el fin de toda diferenciación social, el advenimiento, al término del proceso, de la sociedad sin clases. Pero esto no se hace explícito, no se sabe por qué, hasta la segunda parte del *Manifiesto* ("Proletarios y comunistas"). Explícito, aunque sigue siendo abstracto y sumario.

He aquí lo que leemos en esta segunda parte. La constitución del proletariado en clase reinante, dominante, armada del poder político, de la supremacía política, habiendo "conquistado la democracia", no es más que la primera etapa de la revolución. Etapa, por lo demás, absolutamente necesaria. Pues ¿qué es el poder político? En el libro titulado *Miseria de la filosofía,* en sarcástica respuesta al libro precitado de Proudhon *(Filosofía de la miseria),* Marx había esbozado ya una definición: "el poder político es la expresión oficial del antagonismo de las clases en la sociedad burguesa." El *Manifiesto* amplía esta definición: "*El poder político es, en sentido propio, el poder organizado de una clase con vistas a la opresión de otra.*" Así se contiene en algunas palabras toda la teoría marxista del Estado, conforme al espíritu del materialismo histórico.

El proletariado tiene, pues, necesidad de poseer el poder político para "arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dirigente, todos los instrumentos de producción y para acrecentar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas de producción"; para derribar, en una palabra, todo el modo de producción preexistente. Este poder político se traducirá, bien entendido, en los primeros momentos, al menos, en "usurpaciones despóticas" del derecho de pro-

piedad y de las condiciones burguesas de la producción, las cuales no pueden ser arrancadas más que por la violencia de las manos de una clase dominante. A título de muestra, el *Manifiesto* se arriesga a proponer ciertas medidas revolucionarias concretas, aplicables únicamente a los países más avanzados, tales como la expropiación de la propiedad territorial, la centralización del crédito y de todos los medios de transporte en manos del Estado, la misma obligación de trabajo para todos, etc. Sin duda, es menester dar como pasto a los militantes (especialmente alemanes) del partido un mínimum de "programa". Pero los autores del *Manifiesto* no concedían a cualquier programa de esta clase más que una importancia muy secundaria; está en el espíritu del marxismo que la aplicación práctica de los principios depende, "siempre y en todas partes, de las condiciones históricamente dadas".

Lo que no hay que olvidar nunca, repetimos, por encima de todas las medidas concretas es que el "despotismo" del proletariado (solamente en 1852 empleará Marx la expresión *dictadura del proletariado*) no es más que una necesidad pasajera, una primera etapa. Igual que la burguesía—*tesis*—había engendrado dialécticamente su contradicción, su negación o *antítesis* (el proletariado), del mismo modo el proletariado, convertido en clase opresora y dominante, engendrará dialécticamente la negación de la negación, la *síntesis* que corona el proceso dialéctico; por tanto, sin antagonismos sociales, sin poder político en sentido propio, sin Estado, puesto que el Estado no es más que la traducción de los antagonismos de clase.

> Una vez que, en el curso del desarrollo, las diferencias de clase han desaparecido y *toda la producción está concentrada en manos de los individuos asociados*, el poder público pierde su carácter político... Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, llega forzosamente a unirse como clase; si, mediante una revolución, se erige en clase dirigente, suprime por la violencia las antiguas condiciones de producción; suprime, al mismo tiempo que éstas, las condiciones de existencia del antagonismo de clases, y las de las clases en general y, con ello, su propia supremacía de clase. La antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, es reemplazada por *una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos...*

Hemos pasado revista a los diversos aspectos de "la idea fundamental y directriz" del *Manifiesto*, el último de los cuales (la llegada final a la sociedad sin clases y sin Estado; a la utopía, dirán los espíritus maliciosos) no es el menos importante. En un proceso dialéctico, como en un proceso biológico, todo se encadena indisolublemente y

nada se aísla. El *Manifiesto* no puede ser reducido a la lucha de clases, por esencial que ésta sea. La existencia de las clases, sus antagonismos, habían sido expuestos y estudiados mucho antes de Marx por historiadores y economistas "burgueses" o socialistas. En carta de 5 de marzo de 1852 a Weydemeyer, el propio Marx indica lo que él exactamente "ha hecho de nuevo", según su sentir. Este texto recorta admirablemente el prefacio de Engels: "Lo que yo he hecho de nuevo es haber demostrado: 1) que la existencia de las clases sólo se refiere a ciertas batallas históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce *necesariamente* a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es más que la *transición* a la supresión de todas las clases y a la sociedad sin clases."

Pero ¿cuál es, frente a este proceso inscrito en la necesidad histórica, y con relación al proletariado, la misión propia de los comunistas?

LA MISIÓN DE LOS COMUNISTAS

> Prácticamente, los comunistas son la fracción más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la que impulsa siempre hacia adelante; teóricamente, tienen sobre el resto de la masa proletaria la ventaja de *comprender las condiciones, la marcha y los resultados generales del movimiento proletario... Las concepciones teóricas de los comunistas no reposan en modo alguno en ideas, en principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son más que la expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clases que existe, de un movimiento histórico que se opera ante nuestros ojos.*

Estas líneas son esenciales para hacer comprender lo que el comunismo o socialismo "científico" pretende aportar radicalmente nuevo al movimiento social, lo que el comunista o marxista cree que da, como algo único, al proletariado. ¡Mal hayan los reformadores de gabinete, que alaban su panacea y pintan deliciosos cuadros de sociedad futura, a la manera de los socialistas utópicos! Es demasiado fácil oponer a las feroces realidades que revela la observación un ideal tiernamente acariciado. El comunista se limita a estudiar los hechos sociales, a comprobar y comprender sus cambios, a deducir de ellos, dialécticamente, el sentido y la cadencia de los cambios por venir, a mostrar a los diversos proletariados nacionales desunidos y desigualmente dispuestos a la lucha "el fin integral" hacia el cual deben tender los movimientos sucesivos. "¿Cuál es, pues—pregunta Andler—, la relación

de los comunistas con el proletariado?" Y responde: "La de la conciencia clara en la acción refleja e instintiva... El comunismo unifica, en el tiempo, el esfuerzo proletario con una energía clarividente."

Clarividente porque, en virtud de una especie de revelación, de iluminación en modo alguno mística, sino enteramente racional, enteramente debida a un método superior de conocimiento, *sabe* dónde va la historia, detenta el secreto de la historia. En *El cero y el infinito,* Koestler hace decir magníficamente a su héroe Roubachov:

> ¿Qué conocían de la historia los otros? Arrugas pasajeras, pequeños remolinos y olas que se rompen. Se sorprendían de las formas cambiantes de la superficie y no sabían explicarlas. Pero nosotros habíamos descendido a las profundidades, a las masas amorfas y anónimas, que, en todos los tiempos, constituyen la sustancia de la historia; y éramos los primeros en descubrir las leyes que rigen sus movimientos—las leyes de su inercia, las de las lentas transformaciones de su estructura molecular y las de sus súbitas erupciones—. Esta era la grandeza de nuestra doctrina.

Secreto de la historia que se había "simplificado" considerablemente gracias al triunfo—provisional—de la burguesía, hasta tal punto que ya no quedaban frente a frente más que *dos* ejércitos. Secreto perfectamente "prosaico": el choque de los dos ejércitos era inevitable, y la victoria del ejército proletario era inevitable también. Secreto enteramente científico, cuya posesión hacía vanas, ridículas, todas las protestas sentimentales, todas las declamaciones en nombre de la Justicia, de la Libertad o de la Igualdad, diosas caducadas e irrisorias. "Así, no hay en el *Manifiesto* ni retórica ni protestas. No se lamenta del pauperismo que hay que eliminar. No vierte lágrimas sobre nada. Las lágrimas de las cosas se han transformado por sí mismas en espontánea fuerza reivindicadora. La ética y el idealismo consisten de ahora en adelante en poner el pensamiento científico al servicio del proletariado" (Labriola).

Por eso, nada impide, antes al contrario, a un intelectual "burgués" —a un Engels, por ejemplo—elevarse, como dice el *Manifiesto,* "a fuerza de trabajo... hasta la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico" y llegar a ser comunista. En otro tiempo, una parte de la nobleza pasó así a la burguesía. Ahora, una parte de la burguesía pasa de la misma manera al proletariado. No veamos en ello simplemente preferencias y motivos individuales, "subjetivos" —¿qué es en historia lo individual?—; veamos, "objetivamente", la aplicación de una ley que el *Manifiesto* enuncia en estos términos:

En las épocas en que la lucha de las clases se aproxima al momento decisivo, el proceso de desagregación reviste, en el interior de la clase dominante, un carácter tan violento y tan brutal que una débil fracción de la clase dominante se desprende de esta clase y se une a la clase revolucionaria, a la clase que tiene en sus manos el porvenir.

Dentro de este sistema de pensamiento, aparecen risibles, según Marx y Engels, los reproches que hacen al comunismo en su época, no sólo los mantenedores de la burguesía, sino también los sedicentes socialistas que le hacen el juego a ésta, tales como un Proudhon, calificado de socialista "conservador o burgués"—Proudhon, ardiente defensor de la moral tradicional, de la libertad y de la individualidad—. Estos reproches denotan la ausencia total de inteligencia del movimiento histórico y de la condición proletaria.

Se reprocha a los comunistas querer destruir la propiedad, la libertad, la individualidad, la cultura, el derecho, la familia, la patria, la moral, la religión. ¡Buena carnicería de verdades "eternas"! ¡Como si existiesen (materialismo dialéctico) verdades de este género! ¡Como si las ideas dominantes de una época hubiesen sido jamás otra cosa (materialismo histórico) que las ideas de la clase dirigente, que siempre transformó en "leyes eternas de la naturaleza y de la razón" sus condiciones particulares de producción y propiedad! ¡Como si la producción intelectual y moral hubiese cesado nunca de modificarse al mismo tiempo que la producción material! ¡Como si la conciencia individual no estuviese determinada por la existencia social! ¡Y como si precisamente, según se ha visto más arriba, las condiciones de existencia del proletariado bajo la dominación burguesa no excluyesen de él, por sí solas, todas las concepciones burguesas en general!

Destruir la propiedad.—¿De qué propiedad se trata? Se reprocha a los comunistas querer abolir la propiedad adquirida por el esfuerzo y el trabajo personales, "es decir, la propiedad que, se nos dice, forma la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia personales". Si se trata de la propiedad burguesa, no es fruto del trabajo personal. El capital es un producto *colectivo, social,* creado por el trabajo asalariado del proletariado, y no un producto personal. Si se trata de la propiedad del pequeño burgués, del pequeño agricultor, que precedió a la propiedad burguesa, "no tenemos que abolirla: el desarrollo de la industria la abolió y la sigue aboliendo día a día". Los comunistas no quieren en modo alguno abolir la apropiación personal por el proletariado de los productos de su trabajo, apropiación que solamente le permite mantener su exigua existencia y reprodu-

cirse. Lo que ellos quieren suprimir es "el carácter miserable de esa apropiación, con la que el trabajador sólo vive para acrecentar el capital, y no vive más que en cuanto lo exige el interés de la clase dirigente". Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad "en general", sino la de la propiedad moderna, la de la propiedad privada, porque ella es la expresión última y más perfecta del modo de producción y de apropiación de los productos basado en los antagonismos de clase, en la *explotación* de los unos por los otros.

> Os espantáis de nuestra intención de abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad actual la propiedad privada está abolida en las nueve décimas partes de sus miembros; existe, precisamente, porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, querer abolir una propiedad que supone como condición necesaria que la inmensa mayoría de la sociedad no es propietaria. En una palabra, nos reprocháis querer abolir vuestra propiedad, la vuestra. Ciertamente, eso es lo que queremos.

Destruir la libertad, la individualidad. — En sociedad burguesa, éstas son simples máscaras de la propiedad burguesa. Por libertad, en particular, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender, la libertad de acrecentar el capital a expensas del proletario. "En la sociedad burguesa, el capital es independiente y personal, mientras que el individuo que trabaja no tiene independencia ni personalidad. ¡Y es la abolición de este estado de cosas lo que la burguesía llama abolición de la personalidad y de la libertad! Y con justa razón. Se trata, en efecto, de abolir la personalidad, la independencia, la libertad de los burgueses.

Destruir la cultura, el derecho:

> Lo mismo que la cesación de la propiedad de clase significa para la burguesía la cesación de la producción misma, la desaparición de la cultura de clase se identifica a sus ojos con la cesación de la cultura en general. La cultura, cuya pérdida se deplora, se reduce, para la inmensa mayoría de los hombres, a un adiestramiento, que hace de ellos máquinas. No tratéis de embrollarnos juzgando la abolición de la propiedad privada con el canon de vuestras ideas burguesas de libertad, de cultura, de derecho, etc. Vuestras ideas mismas tienen su origen en las condiciones burguesas de la producción y de la propiedad, del mismo modo que *vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley*, voluntad cuyo objeto está dado por las condiciones materiales de la existencia de vuestra clase.

Destruir la familia.—La familia burguesa reposa en el capital, en el enriquecimiento privado. Su contrapartida es la forzosa inexistencia de la familia entre los proletarios y la prostitución pública. ¡Her-

mosas palabras burguesas sobre la educación, sobre las relaciones íntimas entre padres e hijos! Resultan ellas tanto más "repugnantes cuanto que, a consecuencia de la gran industria, todos los lazos de familia están, para los proletarios, cada vez más desgarrados y los hijos cada vez más transformados en simples artículos de comercio e instrumentos de trabajo". ¡Pero—grita a coro toda la burguesía—los comunistas quieren introducir la comunidad de mujeres! Divertido error debido a que el burgués ve precisamente en su mujer un simple elemento de producción (por el dinero que aporta), ¡y como oye decir que los instrumentos de producción serán explotados en común...! No sospecha que se trata justamente "de arrancar a la mujer de su papel actual de simple instrumento de producción". Y los autores del *Manifiesto,* haciendo alusión a las costumbres relajadas de los medios adinerados, se mofan bastante pesadamente de "ese espanto ultramoral" de los burgueses ante la pretendida comunidad oficial de las mujeres entre los comunistas. ¡Como si la comunidad de las mujeres no hubiese existido siempre! ¡Como si nuestros burgueses, "no contentos con tener a su disposición a las mujeres y a las hijas de sus proletarios, sin hablar siquiera de la prostitución oficial", no experimentasen un placer sin igual "en poner los cuernos recíprocamente", y como si el matrimonio burgués no fuese, en realidad, "la comunidad de las mujeres casadas"! Se podría reprochar a los comunistas, "a los más", el querer sustituir esta comunidad hipócritamente escondida por una comunidad a la luz del día. Y, en todo caso, harían desaparecer la prostitución oficial y la no oficial por el solo hecho de "la supresión de las condiciones actuales de la producción".

Destruir la patria.—"Los obreros no tienen patria. No se les puede quitar lo que no tienen." Sin embargo, el proletariado "sigue siendo nacional", aunque en modo alguno en el sentido burgués de la palabra, sí en el hecho de que, según se ha visto, debe "comenzar por conquistar el poder político, erigirse en clase nacional, constituirse él mismo en nación". Pero los autores del *Manifiesto* creen poder afirmar que, por el desarrollo mismo de la industria, las demarcaciones entre los pueblos y los antagonismos nacionales "desaparecen cada vez más"; que la supremacía del proletariado los borrará "más todavía"; que la explotación de una nación por otra es abolida a medida que es abolida la explotación del individuo por el individuo; y que "el día en que caiga el antagonismo de las clases en el seno de la misma nación cae igualmente la hostilidad entre las naciones".

Destruir la moral, la religión.—La acusación, como todas las que

conciernen a la filosofía, a la ideología en general, "no merece ser discutida en detalle". Basta con repetir que a todo cambio en la existencia social de los hombres corresponde un cambio en lo que se llama su conciencia, y que la disolución de las ideas antiguas corre parejas con la disolución de las antiguas condiciones de existencia. Hasta ahora, religión y moral han revestido sucesivamente nuevas formas, pero sin desaparecer. ¿Por qué? Porque el antagonismo social, cuyo reflejo son, cambiaba también de forma, pero no dejaba de seguir siendo, bajo sus formas sucesivas, el motor de la historia. Con la desaparición total del antagonismo social, estas formas de conciencia, religión, moral, no tendrán ya razón de ser en absoluto, y se disolverán completamente. "La revolución comunista es la ruptura más radical con el sistema tradicional de la propiedad. ¿Hay, pues, que sorprenderse de que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales?"

Pero dejemos ahí—cortan con altivez Marx y Engels—*las objeciones hechas por la burguesía al comunismo.*

Dejemos ahí, por nuestra parte, los desarrollos que han perdido su actualidad, sobre la "literatura socialista y comunista", sobre la posición táctica de los comunistas en la lucha política del momento, y limitémonos a citar las últimas líneas del *Manifiesto.* Son una franca, brutal declaración de guerra a la vieja sociedad, condenada por la dialéctica de la historia:

> Los comunistas desdeñan disimular sus ideas y sus proyectos. Declaran abiertamente que no pueden alcanzar sus objetivos más que destruyendo por la violencia el antiguo orden social. ¡Tiemblen las clases dirigentes a la idea de una revolución comunista! Los proletarios no tienen nada que perder en ella a excepción de sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. *¡Proletarios de todos los países, uníos!*

LA DIFUSIÓN DEL "MANIFIESTO"

La historia inmediata debía aportar un cortante y sangriento mentís a estas esperanzas agresivas y vibrantes. Solamente algunas voces entusiastas, las de la vanguardia del "socialismo científico", hacen eco al *Manifiesto* cuando aparece en alemán, y luego en francés (parece perdida toda huella de esta traducción francesa, que Engels dice formalmente haber sido publicada en París en vísperas de las jornadas de junio de 1848). En 1850 aparece en Londres la primera traduc-

ción inglesa. Pero el aplastamiento general del socialismo por las clases dirigentes, que marcan en Francia las jornadas de junio y en Alemania la condenación de los comunistas de Colonia (1852), relega a segundo término el *Manifiesto*. La historia había quitado la razón—como Engels debía reconocerlo—a sus autores. Había mostrado "claramente que el estado del desarrollo económico en el continente estaba entonces muy lejos de estar maduro para la supresión de la producción capitalista". La declaración de guerra había sido prematura. Se había adelantado a las condiciones "objetivas" de éxito de una revolución violenta. Proudhon, que había rechazado el "golpe de mano" en los términos que conocemos; Proudhon, que decía: yo "no soy un alborotador", había tenido razón. Es muy conocida otra de sus frases: "El niño [la revolución de 1848] ha nacido antes de tiempo." No se podía pedir que Marx admitiese que un Proudhon había tenido razón. Sin embargo, la lección no se perdería ni para él ni para los marxistas.

La clase obrera recobra en seguida bastante fuerza para constituir la *Primera Internacional*, que dura desde 1846 hasta 1873. En su seno, el marxismo lucha con el proudhonismo, y después con la anarquía de Bakunin, rama vivaz de proudhonismo. Entonces el *Manifiesto* reaparece poco a poco. Es reeditado sin modificación ni corrección y traducido a todas las lenguas, especialmente a la rusa. Desde 1875 el movimiento obrero crecía en Rusia por la asociación y por la huelga. En su prefacio a la traducción rusa de 1882, Marx y Engels hacen notar que el *Manifiesto* no alude nunca a los partidos obreros de Rusia—no más, por lo demás, que a los Estados Unidos—y que, por el contrario, "hoy... Rusia forma la vanguardia del movimiento revolucionario en Europa".

Marx muere en 1883, habiendo escrito su obra económica monumental, *El capital* (cuyo primer volumen solamente se publicó viviendo él, en 1867). Leemos a la cabeza del prefacio de la edición alemana del *Manifiesto* de 1883, tan frecuentemente citado en las páginas precedentes, estas líneas, fechadas el 28 de junio:

> El prefacio de la presente edición me veo forzado, ¡ay!, a firmarlo solo. Marx, el hombre a quien toda la clase obrera de Europa y de América debe más que a nadie; Marx reposa en el cementerio de Highgate y sobre su tumba brota ya la primera hierba. Después de su muerte ya no puede hablarse, menos que nunca, de modificar o de completar el *Manifiesto*.

En el prefacio a una nueva edición alemana, fechado el 1 de mayo de 1890, Engels recuerda cómo veía Marx las cosas después del aplastamiento de la Comuna de París, en 1871, en espera de la disolución

de la Primera Internacional. Daba por descontada, "únicamente por el desarrollo intelectual de la clase obrera", resultante de la acción común y de la discusión, la adhesión en masa de esta clase a las proposiciones enunciadas en el *Manifiesto.* Pensaba que las vicisitudes de la lucha contra el capital, "las derrotas más aún que los éxitos", ilustrarían inevitablemente a los combatientes sobre la insuficiencia de las panaceas—tales como el proudhonismo, bestia negra de Marx—, a las que hasta entonces eran tan aficionados. "Y Marx tenía razón", terminaba Engels, triunfante. En 1889 acababa de fundarse la *Segunda Internacional,* llamada "socialdemócrata" y no comunista. Casi todo el socialismo continental estaba conquistado por el marxismo. Emergían, en particular: Francia, con el partido obrero de Guesde; Alemania, con el partido socialdemócrata de Bebbel; Rusia, con el grupo "Liberación del trabajo", de Plekhanof. El 1 de mayo de 1890 —"en el instante en que yo escribo estas líneas", decía Engels—las fuerzas obreras militantes de Europa y de América se manifestaban por la fijación legal de la jornada de trabajo de ocho horas. Estas fuerzas eran por primera vez "movilizadas", "en un solo ejército", "bajo la misma bandera", "para un solo y mismo objetivo inmediato". Engels contaba con que el espectáculo de este Primero de Mayo de la historia obrera haría comprender a los capitalistas y a los terratenientes de todos los países que, al fin, los *proletarios de todos los países* estaban realmente *unidos.* Y, triste en su alegría, agregaba: "¿Por qué no estará ya Marx a mi lado, para ver todo esto con sus propios ojos?"

Así, la historia del *Manifiesto* ha reflejado en gran parte la historia del movimiento obrero mismo desde 1848. Ninguna otra obra marxista, ni siquiera *El capital,* pudo reemplazar hasta fines del siglo XIX a este documento famoso ni luchar con él en eficacia. Ocurrió así porque precisamente los fundamentos filosóficos y económicos de la doctrina sólo afloraban discretamente en el *Manifiesto* y porque todas las demostraciones fastidiosas eran evitadas en él. Todo el esfuerzo de los autores había sido empleado en poner de relieve "la idea fundamental y directriz" que enlaza rigurosamente todas las partes. Relieve al que contribuía singularmente el estilo, el de Marx, más impresionante todavía, bien entendido, en alemán que en cualquier traducción: "estilo a la vez luminoso, profundo y fuerte, en que cada palabra, por decirlo así, tiene su peso preciso" (Bracke-Desrousseaux). Labriola, alabando en 1895 la "virtud germinativa" del *Manifiesto* —mina inagotable de pensamientos en germen, más bien que desenvueltos—, su vigor simple de síntesis histórica, su fuerza clásica, ex-

clamaba, con su entusiasmo italiano, que la fecha memorable de su publicación marcaba el comienzo de la *era nueva* y que él era, en la ruta del socialismo, la *gran columna miliaria.*

1895: es el año de la muerte de Engels; en diciembre, el gobierno zarista hace detener al joven militante marxista Lenin, que continuará en prisión el combate revolucionario. Decididamente, sobre la Revolución francesa, completamente política, completamente nacional, pero de prodigiosa irradiación, y siempre presente, se injertaba otra revolución, completamente social, completamente internacional, y que trabajaba por realizar el voto del indómito himno: "La Internacional será el género humano". Revolución mucho más profunda que la precedente en sus causas y en sus consecuencias; mucho más peligrosa, por sus ataques a las nociones recibidas de propiedad y de patria, para la tradición bajo todas sus formas y para la conservación social.

Es entonces, en este fin de un siglo admirablemente rico, cuando la contrarrevolución, rejuveneciendo sus puntos de vista y sus métodos, después de muchos tanteos, va a encontrar su fórmula ideológica más virulenta en el *nacionalismo integral* o *neomonarquismo* de Charles Maurras.

CAPÍTULO II

"LA ENCUESTA SOBRE LA MONARQUÍA", DE CHARLES MAURRAS

(1900-1909)

Sólo la institución duradera hasta el infinito hace durar lo mejor de nosotros.

(MAURRAS.)

Sabemos cómo, con qué verbo tumultuoso, con qué abundancia y qué vigor de argumentos había echado Burke, en 1790, las bases de la doctrina contrarrevolucionaria o tradicionalista. Pocos años después de las *Reflexiones*, el conde Joseph de Maistre y el vizconde de Bonald aportaban a la contrarrevolución el refuerzo de sus obras en francés—la lengua más leída de Europa—, de sus ardientes convicciones católicas, y, en Maistre al menos, de un brillante talento de escritor panfletario. Con ellos, monarquistas y providencialistas, resucitaba todo un aspecto de la política de Bossuet.

Joseph de Maistre, el "moderno Bossuet", como se le ha llamado precisamente, explicaba en sus *Consideraciones sobre Francia* (1797), dando cuenta de lo visible por lo invisible, por qué la Revolución había tenido un carácter irresistible que hacía dudar a los creyentes de la justicia divina. Mostraba por qué la república en Francia no podía durar: la "naturaleza" y la historia, que era "*la política experimental*", se reunían para establecer "que una gran república indivisible es cosa imposible". Criticaba, con brillantes ocurrencias y fulgurantes vislumbres, el proceso de las constituciones escritas y de los derechos del Hombre abstracto. Era Burke, pero rejuvenecido y transfigurado por un acento místico.

El vizconde de Bonald, desprovisto, salvo accidente, de talento literario, aportaba un sistema rígidamente trabado, pertrechado de austera dialéctica. Este sistema declaraba la guerra al individualismo de la Revolución. El individuo no tenía derechos, sólo tenía deberes. No existía más que para la sociedad; era la sociedad la que le formaba, y no él quien formaba a la sociedad. Por otra parte, una sociedad

"constituída", la de la Edad Media, la del antiguo régimen, no era una especie de polvo de individuos como la pretendida sociedad "moderna"; se componía de "cuerpos", que, desde la familia hasta el oficio, encuadraban al individuo. En esta sociedad constituída todo tendía a formar cuerpo. Se conocía en ella el *nosotros*, no el *yo*. El Estado era una "gran familia". El sentido profundo de la monarquía legítima era la fijación del poder político en una familia, sostenida y contenida ella misma por los *cuerpos*, por las pequeñas ciudades en la gran sociedad, por las pequeñas familias dentro de la gran familia. Este poder legítimo no era, por otra parte, más que el mediador entre los hombres, y Dios, único soberano verdadero, único provisto de derechos. Bonald, teócrata como Maistre, sustituía la Declaración de los derechos del Hombre por la "declaración de los derechos de Dios".

Un filósofo de oficio, Augusto Comte, continúa en muchos respectos a Maistre y a Bonald, laicizándolos, integrando en su positivismo ciertos puntos salientes de su doctrina política. Curiosa operación que iba a tener grandes consecuencias para el desarrollo del pensamiento contrarrevolucionario; que iba, en suma a preparar y a permitir un Maurras. Por eso es menester insistir en ella.

Sí, proclama Comte después de Maistre y de Bonald, el individualismo de la Revolución ha producido el desmoronamiento social. La Revolución, hija de la Reforma, del siglo XVIII y de su espíritu de libre examen, fué el coronamiento de una "época crítica" destructiva, sucesora de la Edad Media católica; "época orgánica" por excelencia, que reposaba sobre la distinción genial entre el poder temporal y el poder espiritual. A esta época crítica, que, por lo demás, era necesaria para destruir lo que ya había cumplido su misión, debe suceder una nueva época orgánica. Pero ésta pertenecerá a la *edad positiva*, por oposición a la edad *teológica* y a la edad *metafísica*. En la edad positiva no hay ya dogmas teológicos, que son cosa prescrita; no hay ya nubes metafísicas, tales como el contrato social, la soberanía del pueblo, los derechos del hombre. En una palabra, no hay ya absoluto. Reina la ciencia, que se mueve en lo relativo, que ha renunciado a la búsqueda de las primeras causas. Y la ciencia de las ciencias es la "física social" o *sociología*, cuyo inventor es Comte. Ciencia que no estudia al individuo, pura abstracción, sino a la especie humana, a la Humanidad, ese "Gran Ser", en su desenvolvimiento progresivo. Humanidad que se compone de familias y no de individuos. Humanidad que "se compone más de muertos que de vivos".

¿Cómo organizar científicamente, "constituir", en lenguaje de Bonald, de modo que se asegure su unidad, las sociedades humanas? A imagen de la Edad Media católica, responde Comte (el positivismo, se ha dicho con humor, "es el catolicismo menos el cristianismo"). Así, pues, distinción entre el poder espiritual (compuesto de sociólogos, en lugar de teólogos) y el poder temporal, subordinado al primero. Pues la sociedad reposa ante todo en una cierta comunión de creencias: el poder espiritual comtista sustituirá las creencias teológicas, así como las nubes metafísicas, por creencias positivas, capaces por sí mismas de resistir a la crítica científica. Supresión, por otra parte, de la libertad de la conciencia individual contra estas creencias positivas una vez establecidas. Consideración de los *deberes* más que de los *derechos*. Restauración del principio de jerarquía y de autoridad, liquidación del "liberalismo" bajo todas sus formas y, por tanto, del parlamentarismo, "parada equívoca" en la marcha de las sociedades. Es necesario que el gobierno o poder temporal deje de ser un perpetuo sospechoso, para que pueda conducir a la sociedad por las vías trazadas por el poder espiritual y luchar contra la dispersión de las ideas, de los sentimientos, de los intereses.

En este comtismo, a condición de hacer abstracción de la religión, reemplazada por la ciencia de Dios, reemplazada por la Humanidad, la contrarrevolución podía encontrar muchos elementos preciosos para su combate, desde un punto de vista completamente "positivo". La política llamada *natural* o *experimental* podía aliarse con la política llamada *positiva.*

En 1864, Federico Le Play, inventor de un método de monografías sociales, publica *La reforma social.* Aparece en ella, dice Sainte-Beuve, como "un Bonald rejuvenecido". Cree en una "constitución esencial" de toda sociedad, cuyo doble fundamento está integrado por el Decálogo y por la autoridad paterna, cuyo doble cimiento son la religión y la soberanía. Denuncia "los falsos dogmas del 89", el abandono al individualismo y a las leyes naturales. Pero desconfía del Estado; prefiere a él las autoridades locales, más próximas a los interesados. La reforma de la sociedad le parece subordinada a la restauración de la familia y del poder de su jefe, que corre parejas con la sana influencia de todas las personas calificadas por su situación: grandes propietarios, patronos, "hombres prudentes de toda especie", que él engloba bajo el nombre de *autoridades naturales* o *autoridades sociales.*

Pero la fecha decisiva en el desarrollo del pensamiento tradicionalista es, al menos para Francia, 1870.

Francia, país de la Revolución, es aplastada por la Prusia conservadora; sobre la derrota se injerta la Comuna, breve y salvaje guerra de clases. Estos dos hechos brutales se imponen a la meditación de un Fustel de Coulanges, de un Renan, de un Taine. Fustel, el ilustre autor de *La ciudad antigua,* escribe en 1872 severas frases sobre los historiadores franceses, que "desde hace cincuenta años han sido hombres de partido", que han enseñado a los franceses a odiarse unos a otros, a maldecir el pasado francés, a infamar a nuestros reyes, a detestar a nuestra aristocracia". Renan publica en diciembre de 1871 *La reforma intelectual y moral.* En ella da a su ondulante pensamiento un giro decididamente contrarrevolucionario. Para él, cualesquiera que sean las faltas del segundo Imperio, la raíz de la derrota es la democracia ("mal entendida", agrega por cortesía). Francia "expía" hoy la Revolución. Una democracia no puede ser bien gobernada, porque su procedimiento de selección de los jefes, la elección popular, no vale nada. Una sociedad no es fuerte más que a condición de reconocer las superioridades naturales. El nacimiento es una de ellas. La victoria de Prusia ha sido la del antiguo régimen, aristocrático, jerárquico, contra la democracia igualitaria, ese disolvente de toda virtud. La rehabilitación francesa podría venir del restablecimiento de la realeza y de una nobleza. A falta de creer en el derecho divino de los reyes, noción caducada, se puede creer en su "derecho histórico". Una familia, los Capetos, hizo a Francia en novecientos años; ¡restaurémosla! Pero Renan sabe que esto no se hará.

En cuanto a Taine, se entrega a la tarea histórica formidable de los *Orígenes de la Francia contemporánea,* cuya publicación se escalona de 1875 a 1893 (el autor muere antes de haber terminado su obra monumental). Se podría decir, acordándose de Burke, cuya influencia está constantemente presente, que los *Orígenes* son unas nuevas y más amplias *Reflexiones sobre la Revolución,* tan virulentas, tan torrenciales, pero más sistemáticas, más serias (si bien no más profundas), perfectamente desnudas del humor y de las agudezas de Burke. Es el mismo proceso del "espíritu del siglo", convertido en "espíritu clásico" por una extensión ingeniosa, pero discutible, que Taine hace de él al siglo clásico, el de Luis XIV. Este espíritu, abstracto, deductivo, generalizador, que vuelve la espalda a la experiencia histórica y concreta, a la variedad de los "hombres reales", sería responsable de la Revolución, del jacobinismo, de la Francia moderna construída por Bo-

naparte. Taine comulga con Tocqueville, otro inspirador de su pensamiento, en el odio a la centralización napoleónica, al estatismo invasor, pero sin compartir la resignación de Tocqueville ante la marea democrática, ni su fe en las virtudes compensadoras de la libertad política. Taine se rebela contra la ley del número, del régimen electivo, la opresión sin control por la mayoría. Libertad privada, conciencia, honor del ciudadano, le parecen en perpetuo peligro en una democracia donde, por añadidura, reina la centralización.

Maurice Barrès, incomparable músico de la prosa francesa, pone en música las ideas políticas de Taine. Pasando del egotismo más secamente frenético a una negación radical de lo individual, de lo personal, sustituye el *culto del Yo* individual por el del Yo nacional. Creyendo, como Burke y Taine—pero más impulsivamente que ellos—, en las fuerzas afectivas más que en la inteligencia, "esa pequeña cosa que hay en nuestra superficie", quiere movilizar todas las "potencias del sentimiento" en favor de la nación francesa. Nación concebida—o, más bien, sentida—, no como un concepto jurídico a lo Sieyès, no como un conjunto de ideas, como una ideología (la de la Revolución) a la manera de los hombres de izquierda, sino como una realidad afectiva. Realidad casi carnal, tangible, visible, con sus paisajes diversos, sus provincias originales y vivientes—y en primer término, para Barrès, la Lorena, bastión que hace frente al extranjero ávido, al vencedor alemán.

Pero esta nación francesa ha sido—leed a Taine—"disociada y descerebrada" por la Revolución y por Bonaparte. No es ya más que un desmigajamiento de individuos aislados, aplanados a los pies del Estado aplastante, incapaces ya de asociarse espontáneamente en torno a un interés común. La escuela moderna, la escuela del Estado—leed a Taine—, el liceo napoleónico, ha dado a estos individuos franceses una educación completamente abstracta. Esta educación ha roído las raíces que los implantaban en el terruño de su provincia natal, que los alimentaba con sus jugos, con las riquezas acumuladas por la tradición, con "la tierra y los muertos", esta educación ha *desarraigado*, desde su infancia, a estos individuos franceses (*Los desarraigados:* título del primero y más bello tomo, aparecido en 1897, de la *Novela de la energía nacional,* que comprende a continuación *La llamada al soldado* y *Sus rostros*).

Nadie ha abierto más que Barrès el camino, ni un camino más directo, al nacionalismo integral de Maurras—cualesquiera que sean las divergencias, cada vez más acusadas, entre ambos escritores.

Barrès, nacido en 1862, diputado boulangista (y socializante) de Nancy a la edad de veintiséis años, vencido después en las elecciones de 1889, era, al mismo tiempo que un doctrinario, un hombre del partido. La *Llamada al soldado,* aparecida en 1900, es la historia novelada del boulangismo. *Sus rostros,* aparecido en 1902, pone en escena a los parlamentarios durante el asunto de Panamá. Boulanger, Panamá; falta un nombre para completar la trilogía dramática de la república oportunista: Dreyfus. Ahora bien, la *Encuesta sobre la monarquía* se relaciona directamente con el asunto Dreyfus, el grande, el increíble drama de toda una generación de franceses. Acabamos de exponer el desenvolvimiento general del pensamiento contrarrevolucionario en el curso del siglo XIX. Este desenvolvimiento permitía y anunciaba la *Encuesta.* Pero para comprender bien el libro y su suerte histórica necesitamos atender ahora a estas circunstancias, muy particulares, de la política francesa hacia 1900, fascinada por el "Affaire".

La república oportunista había creído, después de la alarma boulangista, después del escándalo político-financiero de Panamá, encontrar al fin "el puerto", según la expresión de Bainville, bajo el pacífico Méline. Pero el asunto Dreyfus viene a ponerlo todo en cuestión nuevamente. Remueve todo lo que, después de haber fermentado tanto, parecía depositarse al fin en el fondo de la cuba: antisemitismo y antiparlamentarismo en los unos, antimilitarismo y anticlericalismo en los otros. Opera en el interior de los partidos ciertos replanteamientos inesperados. El desdichado capitán Dreyfus llega a no ser ya casi más que un pretexto para lo que Daniel Halévy llama "el furor patriótico", a la derecha, entre los antidreyfusistas, y "el furor humanitario", a la izquierda, entre los dreyfusistas.

La *Liga de la patria francesa,* con Déroulède, Coppée, Barrès, Jules Lemaître, agrupa a los combatientes contra el "complot del extranjero", que se apoyaría en los dreyfusistas: judíos, protestantes, francmasones; todos ellos almas malditas de una república parlamentaria podrida. Así ve las cosas la Liga. Pero la Liga no es monárquica; sigue siendo republicana: republicana *plebiscitaria.* Esta fórmula de régimen autoritario, apoyado en la apelación al pueblo, despedía un fuerte tufo bonapartista. Había sido la del boulangismo, especie de "bonapartismo del pobre". Los *nacionalistas,* como se llamaban ellos mismos, de la *Liga de la patria francesa,* antiguos boulangistas, tales como Déroulède y Barrès, esperaban conseguir con ocasión del asunto Dreyfus lo que habían fallado con Boulanger: el derrocamiento de la república parlamentaria. ¿Conseguirlo, cómo? ¿Con quién? No lo sabían. Barrès escribía melan-

cólicamente en el *Journal* del 30 de octubre de 1899, acordándose de la indigencia de pensamiento del partido boulangista: "No hay ninguna posibilidad de restauración de la cosa pública sin una doctrina".

La idea monárquica, bajo la forma de una monarquía parlamentaria y conservadora en manos de los notables y del clero, no había cesado de perder terreno desde la aventura inconsiderada a que Mac-Mahon se había lanzado el 16 de mayo de 1877. Y, sin embargo, un espíritu ingenioso, ¿no podía concebir la idea de drenar la tumultuosa corriente nacionalista, confusa y sin doctrina, en provecho de una monarquía de estilo renovado? Una monarquía que tendría, ésta sí, una doctrina, la cual combinaría los elementos tradicionales con los elementos pasionales nuevos: antiparlamentarismo, antisemitismo, nacionalismo erguido contra toda intrusión del "extranjero" y que preparase la "revancha" (que se acusaba a la república oportunista de haber abandonado). El nacionalismo de un Déroulède era incompleto y como mutilado. Este interés nacional, bajo cuya exclusiva mira debían ser examinadas todas las cuestiones, ¿quién mejor cualificado que un rey, que el "Rey", para abrirle camino con el mínimo de probabilidades de error, y para imponer, autoritariamente, no parlamentariamente, su realización? ¡Resulta que el único nacionalismo *integral* era la monarquía!

Ese espíritu ingenioso, que tan bella carta ideológica, si no práctica, tenía que jugar, existía, y se le habrá reconocido: era Charles Maurras. En 1900 tiene treinta y dos años: seis años más joven que Barrès. A los dieciocho años, en 1886, escribía su primer artículo en *La Reforma Social*, revista fundada por Le Play. Familiar de Bossuet, Maistre y Bonald, esos teócratas, tanto como de Comte, Taine y Renan, esos scientistas desprendidos de las religiones tradicionales, compartía la incredulidad de estos últimos. En política había repudiado muy pronto tanto la monarquía parlamentaria como la república parlamentaria, y había votado como boulangista en 1889. Bajo la influencia de Mistral y de los felibres, se había hecho apóstol de la descentralización regional contra "la uniformidad jacobina impuesta a un pueblo que la sufría sin saberlo" (era algo que estaba en el aire: ¡Provenza de Mistral y Maurras, Lorena de Barrès!). Pero la conversión intelectual de Maurras a la monarquía, por nacionalismo, no tuvo lugar hasta 1896, a consecuencia de un viaje a Grecia, del que debía nacer *Anthinéa*. "Salido de mi país—dice—, lo vi por fin tal como es, y me quedé espantado de verlo tan pequeño." ¡Ah!, ¡si Francia hubiese conservado desde la Revolución sus reyes, sus "continuidades vivientes..., en los lugares y empleos que fueron objeto de tantas sacudidas interruptoras, separadoras, enervantes!... La evidencia

me arrancaba, *al fin,* la confesión: necesitábamos restablecer *al fin* aquel régimen si no queríamos ser los últimos franceses. Para que viviese Francia era menester que volviese el rey" *(Bajo el signo de Flora).*

Pero "*¿qué es la realeza?*" Maurras tenía de ella una concepción nueva y enteramente personal. ¿Era la del pretendiente al trono y la de los que le rodeaban? ¿Envolvían los puntos de vista maurrasianos suficiente "tradición impersonal" para ser de alguna manera bautizados por el realismo oficial? He aquí que el director de la realista *Gaceta de Francia,* donde escribía Maurras, propone a éste ir a Bruselas a conversar ("interviuvar", diríamos nosotros) con André Buffet y con el conde de Lur-Saluces, desterrados políticos, representantes calificados del pretendiente, duque de Orleáns.

Maurras conversa largamente con Buffet. Lur-Saluces le envía una respuesta redactada de extremo a extremo. El pretendiente, por carta, proclama su conformidad. Resulta de ella que la monarquía, si es restablecida en Francia, será tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada. Maurras invita, por el canal de la *Gaceta de Francia,* a la minoría selecta de los buenos ciudadanos a darle su opinión acerca de la cuestión que desde ahora queda planteada ante ella: *¿Es de salud pública la institución de una monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada, sí o no?*

Ese es el primer libro de la *Encuesta.* El segundo libro da las respuestas, comentadas por Maurras. Respuestas, entre otras, de Paul Bourget, Maurice Barrès, Henri Bordeaux, Jacques Bainville, Charles Le Goffic, Sully Prudhomme, Henri Vaugesis, Frédéric Amouretti, Louis Dimier, León de Montesquieu. Respuestas entusiásticas—los maliciosos dirían que el inquiridor había "seleccionado" a sus amigos personales, y había en ello una parte de verdad—; respuestas más reservadas, que hacían objeciones, que mostraban las dificultades. Maurras levantaba acta de las adhesiones y refutaba las objeciones vigorosamente, desplegando de modo infatigable una argumentación apretada, ágil, tenaz, obstinada.

La *Encuesta,* aparecida de junio a diciembre de 1900 en la *Gaceta de Francia,* fué primero publicada en dos folletos (1900-1901). No iba a aparecer en librería hasta 1909, aumentada con un tercer libro fechado en 1903. Lo que hubiera podido no ser más que un episodio periodístico sin consecuencia, había encontrado, gracias a la complicidad de las circunstancias, una resonancia inesperada. La *Encuesta* marcaba un giro, decisivo para la carrera personal del inquiridor, importante para la evolución de las ideas políticas del siglo XX...

TRADICIONAL, HEREDITARIA, ANTIPARLAMENTARIA Y DESCENTRALIZADA. ¿Cuál es el sentido exacto de los caracteres imperiosamente asignados a la monarquía futura y qué relaciones recíprocas presentan esos caracteres? Es lo que Maurras, con ayuda de sus dos eminentes interlocutores, así como de los diferentes corresponsales de la *Encuesta*, entusiastas o reticentes, va a explicarnos a lo largo de su obra.

* * *

TRADICIONAL, HEREDITARIA.

"*La realeza debe ser tradicional: hay justamente una orientación muy nueva de los espíritus favorable a la tradición nacional y, como dice Barrès, a las sugestiones de nuestra tierra y de nuestros muertos.*"

Sugestiones antiindividualistas, antirracionalistas: este lenguaje, atribuído a "nuestros muertos", se parecía curiosamente al de Burke, Maitre, Bonald, Comte, Taine. Tradición, política tradicional: entendemos, sumisión a las realidades, no a las fantasías de la razón individual; sumisión a la naturaleza de las cosas, contra la cual—según Lur-Saluces—los franceses se habrían rebelado sistemáticamente desde hacía cien años. Entendemos también: vuelta a la constitución "real" de la patria, la que (si creemos a Taine en los *Orígenes)* "la naturaleza y la historia" habían "elegido" sin pedir la opinión de los individuos franceses; repulsa, en consecuencia, de todas nuestras constituciones artificiales, facticias, ficticias, inventadas en todas sus partes por desarraigados. Ciertamente, la monarquía reformaría, era inclusive el pivote de toda reforma; pero la obra de un gobierno reformador no era concebida por ella "como la de una asamblea de políticos trascendentales instalados en torno a un tapete verde y elaborando de buenas a primeras, sobre páginas completamente en blanco, en sus menores detalles, la constitución destinada a proporcionar al país la felicidad eterna; se representa esta obra como la de un soberano que sigue atentamente, y día a día, el trabajo espontáneo de las fuerzas del país..." (Lur-Saluces). Política tradicional, política *natural*... ¿Y qué hay más conforme con la naturaleza así entendida—releamos a Burke—que la herencia bajo todas sus formas? ¡Tradición y herencia, nociones gemelas!

"*La monarquía debe ser hereditaria: hay un movimiento favorable a la reconstitución de la familia, fundamento de la herencia.*"

La transmisión hereditaria, en la familia, por la familia, es la transmisión por excelencia (¿y qué es la tradición, sino lo que se transmite?). Maurras tiene cuidado de precisar que no se trata tanto de una transmisión "fisiológica" por la sangre como de una transmisión en cierto modo

"profesional" por la tradición oral y por la educación en el medio familiar. Los publicistas republicanos, que escriben en coro para abatir la soberanía del neomonarquismo, no han comprendido nada de esto: las leyes de la herencia son mal conocidas, etc.—dicen—. Maurras, alzando los hombros, replica: pero no se trata de las leyes de la herencia fisiológica. Y explica en términos perfectos de lo que se trata. Y toma partido, como Barrès, por el "heredero", en lo que se llamó el debate del "heredero" y del "becario".

No se trata de asegurar fisiológicamente al servicio del Estado, de generación en generación, a un conjunto de individuos más distinguidos que el común de los ciudadanos; se trata de utilizar las aptitudes particulares, especiales y técnicas, que son fijadas en cierto grado por la sangre, pero sobre todo por la tradición oral y por la educación. No se trata del *grado* de estas aptitudes, sino de su *cualidad*, o, si se quiere, de su orientación habitual... Se nace juez o comerciante, militar, agricultor o marino, y cuando se ha nacido esto o aquello, se encuentra uno, además, no solamente por naturaleza, sino también *por posición*, más capaz de realizar de una manera útil la función correspondiente: un hijo de diplomático o de comerciante encontrará en las conversaciones de su padre, en el círculo de su familia y de su mundo, en la tradición y en la costumbre que le rodearán y que le sostendrán, los medios vivos de avanzar más rápidamente que cualquier otro, ya en el comercio, ya en la diplomacia. La carrera familiar le habrá hecho encontrar la línea *del menor esfuerzo* y del mayor efecto útil, es decir, del mejor rendimiento humano.

Aplíquese a la monarquía este razonamiento, como lo hacían instintivamente "nuestros grandes franceses del siglo XVII" cuando hablaban del *oficio del rey*. El príncipe es, igual que el comerciante, el militar, el juez, el labrador, el marino, una "variedad social del tipo del hombre", sometida a las mismas reglas que las otras variedades sociales: el largo ejercicio de la función en la familia adapta casi automáticamente a esta función a los "retoños" de esta familia. El príncipe, hijo de príncipe, es, no solamente por naturaleza, sino también *por posición*, más capaz de realizar la función de príncipe.

Y si esta última consiste en promover el interés nacional con exclusión de cualquier otro, es fácil ver que el príncipe hereditario está más calificado que nadie—*por posición*, independientemente de su valor personal—para discernir este interés. Está más calificado porque *este interés es al mismo tiempo el suyo*. Maurras pudo leer en Hobbes, precursor del positivismo, y encontrar también, de manera menos desnuda, bajo la pluma de Luis XIV y de Bossuet, el argumento clásico de los antiguos monarquistas ("el postulado monárquico"): la monarquía sería el mejor de los regímenes, porque el interés personal de los gobernantes, traducción del incoercible egoísmo, y el interés público, lejos de oponerse,

coincidirían *necesariamente* en ella. Maurras, en la *Encuesta* como en toda su obra, ha recogido este argumento, lo ha remozado, lo ha presentado incansablemente bajo todos sus aspectos. Argumento infinitamente precioso a sus ojos, porque ninguna sentimentalidad interviene en él; su carácter es puramente realista, a lo Maquiavelo, tanto como a lo Hobbes; su base es positiva por completo y casi científica. Compárese, bajo este ángulo, a la monarquía con la república, ya parlamentaria, ya plebiscitaria (la que sueñan los nacionalistas a lo Déroulède).

> Parlamentaria o plebiscitaria—es A. Buffet quien habla—, una república depende del espíritu y del corazón de sus republicanos. Pero un soberano hereditario está demasiado directamente interesado en el bien público para gobernar únicamente según su humor o según un sistema. El es el cerebro, el sistema nervioso central de la nación. Tiembla con el peligro común, aspira a la común prosperidad. Su naturaleza profunda, su función necesaria y natural, o, si preferís usar el lenguaje de los geómetras, *su posición*, le obligan a regularse por las necesidades de la salud pública. Puede engañarse, sin duda, en la visión de estas necesidades, pero está forzado a buscarlas, y apenas percibido el error, se ve inducido a corregirlo *por su propio interés...*

La herencia del poder hace, pues, su fuerza, su duración, su continuidad, paralelas a la fuerza, a la duración, a la continuidad de la nación. Por el contrario, la continuidad—lo mismo que la organización (Comte lo había visto)—es extraña a la esencia misma de la democracia republicana. Si la Tercera República parlamentaria es todavía en algún sentido un gobierno—Maurras se lo concede de mala gana—es gracias a una potente institutición arraigada en el tiempo, la francmasonería, con su personal experimentado, "sostenida y conducida por la plutocracia". La masonería ha venido a suplir a la inestabilidad ministerial; ha creado una continuidad indiscutible de designios políticos y administrativos. La masonería ha proporcionado a la república—por sí misma y por esencia discontinua—"el mínimum de continuidad necesaria".

La reconstitución de la familia real, de la dinastía hereditaria, no es, por lo demás, más que el símbolo y el anuncio de la reconstitución de las familias en general. Ya es tiempo de creer a los Bonald, a los Comte, a los Le Play, esos grandes abogados de las familias francesas diezmadas contra el individuo usurpador, contra el individualismo anárquico de la Revolución.

> Las familias—profesa Lur-Saluces—pueden ser consideradas como los vehículos naturales de la tradición. Cuando están constituídas enérgicamente, lo útil que un hombre pudo hacer no muere con él, sino que se transmite, con la sangre y el nombre, a su descendencia. El resultado de antiguos esfuerzos,

agregados al esfuerzo presente, hace a éste más eficaz y más feliz. El bien público, el interés general, se aprovechan de ello. Todo adquiere un gran aire de solidez y de fuerza.

Tampoco hay aquí nada de sentimentalidad, de enternecimiento familiar un poco simple, sino *física social,* como hubiese dicho Comte. Nada de invocar: "cuando el niño aparece, el círculo de familia", a lo Hugo. La ley de la caída de los cuerpos, "la adición creciente, la aceleración continua", la máquina de Atwood: ¡he ahí lo que invoca Lur-Saluces!

Consecuencia: debe ser reconstituída una nobleza hereditaria bajo la égida del rey hereditario. Esto es, restablecer el privilegio del nacimiento. Maurras es formal en este punto. "Propiamente, la aristocracia es la herencia. Una aristocracia es benéfica, no porque se componga de gentes benéficas o bienintencionadas y bien preparadas, sino porque se transmite con la sangre, porque está ligada al porvenir de la patria por el interés hereditario."

Pero aristocracia "abierta"—precisa Lur-Saluces—. Abierta a todos. Y que se renueve constantemente. ¿Y por qué no—pregunta un corresponsal de la *Encuesta,* Copin-Albancelli, director de una hoja antimasónica: *Abajo los tiranos*—, por qué no una nobleza obrera, como en otro tiempo hubo una nobleza de toga? Maurras salta sobre la cuestión y le da boga. "Sí, ¿por qué no?" Cuando la clase nueva de las gentes de ley adquirió una importancia enorme, la nobleza de toga se agregó a la nobleza de espada, y el rey le prodigó sus beneficios hasta el exceso... Pues bien: hoy ha nacido una clase poderosa gracias a los progresos del maquinismo.

Esta nueva clase no mantiene en el Estado un rango proporcionado a su influencia. Es porque nuestro Estado carece de fuerza, como carece de luces. Realizad el Estado consciente y poderoso, es decir, haced la monarquía hereditaria: él verá y se atreverá; él sabrá desde entonces dónde extender su protección, y nadie confundirá sus complacencias hacia una justa y nueva aristocracia del trabajo con tantas bajezas de orden electoral esparcidas sin discernimiento sobre los conductores políticos del mundo obrero por los fantasmas de ministros que presiden el régimen republicano.

¡Imagínense, ante estas ingeniosas construcciones, los sarcasmos de Marx y de Engels, acerbos intérpretes del devenir social, las altivas burlas de un Tocqueville, liquidador cortés, y a veces nostálgico, desde 1835, de las edades aristocráticas!

Sin embargo, esta vigorosa defensa de la herencia le valía a Maurras el sufragio gravemente entusiasta de Paul Bourget. Diez años más viejo

que Barrès y dieciséis más que Maurras, miembro de la Academia francesa ya en 1894, Paul Bourget gozaba de una situación literaria considerable. Con la etiqueta de "gran escritor realista" era, mucho más aún que Le Play, digno del nombre de "Bonald remozado". Un Bonald fundido con Taine y que hubiese leído a Darwin. Nada podía encantar más a Maurras que las razones positivas y "científicas" con que Bourget motivaba su entusiasmo. La Ciencia—enunciaba el eminente maestro con un respeto ferviente hacia esta palabra mágica—daba exactamente la misma enseñanza que el neomonarquismo. A saber: que todos los desarrollos de la vida se producían por *continuidad;* que toda ley del desenvolvimiento de la vida era la *selección,* "es decir, la herencia fija", y todo lo contrario de la igualdad; que uno de los más poderosos factores de la personalidad humana era la *raza,* "esa energía acumulada por nuestros antepasados, por esos muertos que hablan con nosotros": todo lo contrario de los "derechos del hombre", del hombre "en sí", la más vacía, la más irreal de las abstracciones. Y el maestro concluye:

> Esta conformidad de la doctrina monárquica con las verdades reconocidas hoy por la ciencia es uno de los hechos tranquilizadores de la triste época que atravesamos. Hecho tan fecundo en consecuencias como en otro tiempo la concordia entre la forma republicana y la filosofía de Rousseau.

* * *

ANTIPARLAMENTARIA.

"*La monarquía debe ser antiparlamentaria: el partido nacionalista, casi entero, se pronuncia contra el parlamentarismo, en favor de un gobierno nominativo, personal, responsable.*"

Autoridad y responsabilidad de un hombre, de una persona, de un nombre. Se reconoce el "tema *autoritario*", uno de los tres temas fundamentales que alternan en la historia política francesa desde 1789 (los otros dos son el tema parlamentario o *liberal* y el tema *jacobino,* ya en estado puro, ya conjugado con el socialismo). Tema autoritario contra el anonimato, la impersonalidad, la irresponsabilidad del parlamentarismo.

Pero ante Maurras, ingenioso doctor del neomonarquismo, se presentaban dos dificultades. La primera era que desde el 18 Brumario y el Dos de Diciembre el tema autoritario, antiparlamentario, parecía formar cuerpo con el bonapartismo y sus subproductos plebiscitarios: boulangismo, nacionalismo republicano de Déroulède. La segunda, que desde la Carta de 1814 la monarquía restaurada había sido más o menos parlamentaria, a imagen de Inglaterra, y en manera alguna autoritaria.

Dadas las circunstancias políticas de 1900, era urgente zanjar la primera dificultad brutalmente. Entre la dictadura personal y la monarquía no había nada de común. "Porque soy realista—proclama A. Buffet—tengo horror a la dictadura *personal*." Maurras, con ayuda de A. Buffet, pretende ajustar las cuentas a esa doctrina falsa que se llama "plebiscitaria" y que se resume en la elección del príncipe o del jefe por el pueblo, en el sufragio universal (apelación al pueblo).

Déroulède es *el hombre de un hombre:* ya sea él este hombre u otro distinto de él. Déroulède cree que cada situación política puede ser regulada por este hombre, el elegido de la democracia. Porque el pueblo—dice él—no se engaña. El sufragio universal indica la tendencia de la nación, la política útil a los intereses nacionales. El infunde a aquellos que designa su infalible instinto director... El jefe por plebiscito no está obligado, por lo demás, a consultar a sus electores sobre los detalles: es un conductor por un camino trazado.

Tal es la doctrina que Déroulède, según A. Buffet, le habría expuesto muchas veces. Implica ella, pues, el sufragio universal, la infalibilidad del pueblo, "quimera cornuda". Si el régimen que ella inspira es capaz de poner fin por algún tiempo a la anarquía, no pone fin "a las causas de la anarquía". Esto es lo que es grave. El dictador, so pena de perder el poder, está obligado a depender de las pasiones populares y de los errores de la multitud. Perder el país o perder el poder, tal es su dilema. Ciertamente, los franceses tienen afición a la autoridad; desean, aman un puño. Según una palabra horrible, pero elocuente, de *argot* parisiense, Francia es *poignarde.* El boulangismo fué eso: "la afirmación popular de la necesidad de un jefe, la declaración de los derechos del pueblo a ser conducido, la manifestación del deseo, de la necesidad y del gusto autoritario de los franceses." ¡Sentimiento indiscutible!, exclama Buffet. Pero ¿cómo no ver que sólo la herencia monárquica es capaz de adaptar a este sentimiento una forma "neta y sólida"?

Queda la segunda dificultad: la monarquía parlamentaria de Luis XVIII, de Luis Felipe, a la que apelaban los "conservadores" monarquistas de la Asamblea nacional entre 1870 y 1875. He aquí, a este respecto, un diálogo, para edificación del público, entre Maurras y A. Buffet.

Yo hago—dice Maurras—una objeción: sí, pero ¿y el parlamentarismo? A. Buffet comienza por sonreír bajo su bigote. Me mira durante algunos segundos, como impaciente. Después, inclinando la cabeza con aire burlón: ¡La monarquía parlamentaria! ¡Cómo! ¿También usted? ¿Usted puede creer en ella? —Yo no creo en ella, pero en Francia se cree en ella, o se finge creer. De todas las culpas que se nos imputan ante la opinión, ésta es la más grave.

—¡Parlamentaria! ¡Parlamentaria!... Y, alzando los hombros, Andrés Buffet recorre el salón de arriba abajo. Le siento, más que indignado, irritado. ¡Sería necesario (dice), sin embargo, acabar con ese reproche! La monarquía es *representativa*. No es parlamentaria. Un rey que reina y que gobierna; ¿no está bastante claro? —Muy claro, le digo, hasta el punto de que la diferencia apenas es perceptible para el común de las gentes...

Se trata, precisamente, en la *Encuesta*, de hacer visible esta diferencia para el sentido común de las gentes.

A través del régimen parlamentario, a lo que Maurras y el neomonarquismo declaran la guerra es al principio electivo mismo (del cual el parlamentarismo no es más que una aplicación), es al dogma democrático mismo, que, por el sufragio universal, pretende hacer de todo *gobernado* un *gobernante*. Una guerra feroz, una guerra total. Contra "la Bestia", contra la democracia, movilizan toda la artillería doctrinal: a Fustel de Coulanges como a Bonald y a Maistre, a Balzac como a Comte, a Taine y a Renan. "El principio de elección aplicado a todo es falso; Francia se apartará de él": esta frase de Balzac aparece en los epígrafes del segundo libro de la *Encuesta*, en vecindad con frases de Renan. Balzac, pintor infalible, en la *Comedia humana*, del mundo del dinero de su tiempo, de la "burguesía" en el sentido de Marx, había proclamado "que se alineaba junto a Bossuet y Bonald, en lugar de irse con los innovadores modernos". Se hacía de él, hacia 1900, un gran pensador político.

El régimen electivo, y sobre todo el parlamentarismo, su forma más nociva, debilita al Estado, sin proporcionar, en cambio, al ciudadano las garantías privadas que le son necesarias. Debilita al Estado, entregándolo a los partidos, es decir, a las intrigas personales, a las querellas de los clanes, a las pequeñas combinaciones. Hábito necio, se trata invariablemente de algo "bajo y equívoco". El parlamentarismo, parásito, usurpa este Estado—al cual rebaja y envilece—y sus funciones esenciales. ¡Desdichado Estado contemporáneo, "flanqueado por este antagonista" parasitario! ¡Si, al menos, el parlamentarismo fuese, como se presenta a los zopencos, "el escudo de la libertad"! Permítase a Maurras reírse sobre este particular y, evocando los excesos políticos del Dieciséis de Mayo conservador, mandar a paseo a los parlamentarios de derecha y a los parlamentarios de izquierda. No, ciertamente; el parlamentarismo no es el escudo de la libertad. Aun corregido por un príncipe, seguiría siendo el régimen de opresión de las minorías, así como de la competición de los partidos; un régimen que lleva dentro el embrión de la guerra civil. "En la próxima Restauración, todo el mundo implorará del gobierno la unión, la paz, la supresión de estas discordias. La feliz impopula-

ridad del parlamentarismo permitirá al príncipe proceder a ellas con extrema facilidad."

¡Cómo! ¡No más elecciones políticas, no más poder absurdo de la mayoría, no más asambleas parlamentarias, no más partidos—ni siquiera el partido realista: "el rey de Francia no puede ser el rey de un partido; es enemigo de las facciones"—, no más agitación en torno al Estado; para decirlo de una vez: no más democracia! ¡Qué vuelta atrás, qué *reacción!*

¡Ciertamente! *Primero, reacción,* proclama Lur-Saluces, repitiendo el título agresivo del primer número, aparecido el 1.° de agosto de 1899, de una pequeña revista gris, dirigida por Henri Vaugeois: *Boletín de Acción Francesa* (revista nacionalista republicana, donde Maurras era el único realista). "Sí, primero reacción, es decir, vuelta a la bifurcación donde se equivocó el camino, para reanudar la vía del progreso continuo y de los desarrollos normales, no para volver hacia atrás ni retroceder hacia el pasado." ¿Cómo no volver atrás? ¿Cómo reemplazar todo lo que acaba de ser, brutal y alegremente, rechazado? ¿Qué sería, en rigor, la monarquía antiparlamentaria, desinfectada de toda huella de régimen electivo? Una monarquía *autoritaria,* que evoca singularmente al viejo Bodin: el rey reina y gobierna "en sus Consejos", que vigilan por él las administraciones y que están compuestos por las gentes competentes que él ha designado. Esto en cuanto al "gobierno". En cuanto a lo que Maurras llama, con un lenguaje que no es el del derecho constitucional clásico, la "representación", el pueblo "en sus Estados", que resumen todos sus intereses locales, profesionales, morales, religiosos, indica, a título consultivo, lo que conviene o lo que no conviene; a los Consejos del rey compete trabajar después para poner de acuerdo "la soberanía del bien general" con estos votos.

Dicho de otro modo: la monarquía antiparlamentaria y autoritaria podrá ser *representativa* en el sentido maurrasiano porque—es la traducción moderna de la vieja expresión: el pueblo "en sus Estados"—será precisamente *descentralizada.* Estrecho, indisoluble, aparece el vínculo entre este último carácter, *last not least,* de la monarquía y el carácter que acaba de ser estudiado.

* * *

DESCENTRALIZADA.

"En fin, la monarquía debe ser descentralizada: un potente movimiento descentralizador se dibuja y crece de día en día en el país."

Este movimiento "potente" (no exageramos nada), de donde se ele-

vaban, sobre todo, las armonías provenzales del "renacimiento mistraliano" y las músicas barresianas sobre la Lorena, tenía fuentes múltiples y contradictorias. Espíritus de tendencias, a veces, muy diferentes, desde Benjamín Constant y Tocqueville hasta Taine, pasando por Proudhon (enemigo de la autoridad y padre del anarquismo), habían expresado igualmente su hostilidad, su espanto inclusive, ante "el crecimiento desmesurado" del monstruo Estado. Con el desarrollo del socialismo de Estado (aun en países conservadores, como Prusia), el fenómeno amenazaba con tomar proporciones imprevisibles. El apetito del *Leviathan,* tan sobrio, si bien se mira, en tiempos de Hobbes, ¿no iría a convertirse en hambre canina? Estas inquietudes ponían de moda la descentralización, hasta en los medios republicanos de color subido (pero no jacobinos), en Francia. Simple moda, en el fondo, sin más. También con músicas, pero bastante deleznables. La realidad práctica, habida cuenta de la ley municipal de 1884, era la creciente absorción de funciones por el Estado.

¡Qué buen tema para los neomonarquistas este contraste entre el ideal reconocido y el giro real de los acontecimientos! Maurras lo desarrolla con particular maestría en cuatro puntos, sin dejarse impresionar por objeciones bastante turbadoras.

Primer punto. *Francia se ahoga bajo el corsé napoleónico.* "Cuando una mujer se sofoca, el primer cuidado de los médicos es quitarle el corsé: encorsetada rigurosamente por las instituciones consulares, Francia necesita aire." (Lur-Saluces.) Descentralizar. Esto es tan importante como pudo serlo, en el siglo XII, ayudar a la constitución de las Comunas; en el siglo XIII, *regular la* vida corporativa; en el XVII, abatir la casa de Austria, o, en nuestros días, recobrar nuestro Mosela y nuestro Rhin. Descentralizar = rehacer una Francia." (A. Buffet.)

Segundo punto. *La república no puede descentralizar.* ¡Aunque quisiese! Comisiones parlamentarias encargadas de estudiar la cuestión han fracasado lamentablemente. Los republicanos

> no pueden descentralizar, porque no existen, no perduran, no gobiernan más que por la centralización. Todo poder republicano emana, en efecto, de la elección. Si el elegido, ministro o diputado, quiere mantenerse en la elección siguiente, necesita tener sujeto a su elector. ¿Quién conserva al elector? El funcionario. ¿Quién conserva al funcionario? El elegido, ministro o diputado, mediante la cadena administrativa. Descentralizar la administración es, pues, cortar por dos o tres lugares esta cadena de seguridad; es devolver al funcionario una parte de independencia, y al elector la libertad correspondiente. El ministro o diputado pierde sus medios electorales. Estad seguros de que no renunciará a ellos más que obligado, forzado. Nunca se privará, por propia voluntad, del funcionario-doméstico. Esas gentes no están en humor de suicidarse. (A. Buffet.)

Tercer punto. *Por lo demás, la descentralización, bajo la república, presentaría mortales peligros.*

¿Quién no ve que, en una república, es decir, sin jefe permanente, la prudencia patriótica hará un deber de descentralizar mucho más premiosamente de lo que se atrevería a hacerlo bajo un régimen monárquico?... Una república, menos ágil, siendo también menos fuerte, está obligada a tomar, en tiempos de paz, las mismas precauciones que en tiempo de guerra europea; los ciudadanos viven en ella en un estado de sitio perpetuo. Se está, pues, condenado a una descentralización parsimoniosa y más verbal que real. Pero ¿bastará con esta descentralización ficticia para este país, demasiado concentrado, demasiado regimentado, demasiado reglamentado, que de ello va muriendo día a día? Yo no lo creo. Hay que descentralizar ampliamente.

Cuarto punto. *Sólo la monarquía puede, sin peligro, descentralizar, y descentralizar ampliamente, completamente.* Poder estable, hereditario, que responde, por esencia y destino, de la unidad francesa, no le cuesta ningún trabajo conciliar lo que para la república es inextricable. En primer lugar, "libre del yugo de la elección", no tiene necesidad del funcionario-doméstico. Y, por otra parte, ningún peligro hay para ella en "soltar la brida a las variedades nacionales". Tiene bastante poder, y sólo ella tiene bastante, para salvar estas variedades de sus propios abusos. Concedidas desde arriba, y no desde abajo, como en la república, las libertades o franquicias que expresan esas variedades nacionales, "suponen, por parte de los que se aprovechan de ellas, el reconocimiento constante del poder unitario, personal y real, que las otorga, las defiende y las garantiza". En caso de peligro nacional, abdican ellas muy naturalmente ante la necesidad suprema de salvar a la nación.

Así Francia, liberada del corsé consular por la Restauración, comenzará a respirar de nuevo. Una descentralización *profesional* o corporativa, moral y religiosa, completará, por otra parte, la descentralización *territorial.* ¿No había precisado el conde de Chambord, en unas instrucciones de 1865, que la "constitución voluntaria y regulada de las corporaciones libres se convertiría en uno de los elementos más poderosos del orden y de la armonía social"? Clero, Universidad, asistencia pública, compañías judiciales, agrupaciones profesionales y confesionales, recobrarán u obtendrán su autonomía, lo mismo que las ciudades, países y provincias. Todo esto coordinado desde muy arriba por el poder central. Y todo ello *representado*—ésta es la representación en el sentido maurrasiano, definida más arriba—en *Estados*, es decir, en consejos elegidos, como los que tan abundantemente conoció la antigua Francia. Bien entendido, se trata de elecciones cuyo carácter es completamente técnico, profesional, corporativo, en manera alguna político.

Y del mismo golpe cae, como un fruto maduro, la objeción según la cual habría contradicción entre el carácter antiparlamentario, autoritario y el carácter descentralizador de la monarquía soñada. "¿Imagináis—se ha replicado a Maurras—una monarquía con un jefe absoluto, sin el control efectivo de una cámara, una monarquía *poignarde,* servida por amigos *poignards,* y que al mismo tiempo estuviese descentralizada? ¿No es esto el colmo de lo imposible? Quien es *poignard* no comparte el poder con nadie y se muestra fatalmente unitario." Perdón (responde Maurras al contradictor Eugène Ledrain), el parlamentarismo impide al Estado llenar convenientemente las únicas verdaderas funciones de Estado: diplomacia, ejército, finanzas. Tanto que,

> privado de poder realizar libre y continuamente la gestión de sus grandes intereses, el Estado contemporáneo se aplica a otras mil tareas supererogatorias: es, por ejemplo, fabricante de fósforos o comerciante en tabaco..., maestro de escuela y empresario de hospitales..., siempre empujado fuera de su especialidad, de su esfera profesional, sustituye sin descanso la iniciativa de los ciudadanos y de los grupos de ciudadanos; inventa, pues, todos los días alguna nueva ocasión de incomodarlos o de molestarlos.

Pero suprimid el parlamentarismo, y el Estado recobrará automáticamente la libre gestión de estos altos problemas, los únicos que verdaderamente son de su competencia; y, "al volver de esta manera al Estado" los asuntos del Estado, "los asuntos privados, por una necesidad inversa, tenderán también a recaer en las manos de los particulares". El ciudadano, de vago administrado que era, pasará a adquirir una realidad política, al fin concreta y verdadera: será alguien en su ciudad, en su provincia, en su corporación, en su oficio. No sólo se verá libre de sus molestias actuales, sino que, gracias a esta monarquía a la vez antiparlamentaria y descentralizadora, verá aumentado su poder individual por la importancia de las corporaciones y compañías en las que participe. ¿No es el espíritu de cuerpo la más firme e invencible de las defensas cívicas?

Se admira en todo esto un rejuvenecimiento de la vieja política de los *cuerpos intermediarios.* Rejuvenecimiento muy diferente, a pesar de ciertas apariencias, de la transposición que Tocqueville, según el ejemplo de América, había recomendado. Rejuvenicimiento que reproduce, en suma, el sistema preconizado por Bonald bajo el nombre de monarquía *templada* ("libertades", no la jacobina Libertad).

Pero entonces surge una nueva objeción. El mismo coriáceo contradictor, Eugène Ledrain, va a formularla:

La realeza tradicional, que debería continuar el príncipe Felipe de Orleáns, fué esencialmente unitaria... Por muchas vueltas que le dé a un lado y a otro, mi querido Maurras, con su talento ágil y sutil, no escapará a la ley histórica. Usted no conseguirá que la realeza unitaria reanude el camino hacia su fuente, hacia las divisiones del comienzo. Usted no impedirá que estos tiempos estén revueltos.

Objeción temible, que la demostración de Tocqueville en *El antiguo régimen y la Revolución* hacía casi irrefutable. La Revolución no había hecho más que concluir la obra unitaria, centralizadora, fatal a las "libertades" de Richelieu y de Luis XIV.

Maurras no responderá a la temible objeción más que en una nota de la edición de 1909 (agregada como comentario a la respuesta dada a la *Encuesta* por el felibre realista Amouretti). Sí, Luis XIV, de hecho, centralizó. Pero, al menos, no creó con todas sus piezas, y en virtud de una doctrina preconcebida, un sistema nuevo. Al menos los cuerpos subsistían, aunque privados la mayor parte del tiempo de una representación regular; no era, pues, imposible devolverles su vigor. Mientras que la Revolución, ¡qué destrozo querido, premeditado, operó! Fué a los cuerpos mismos, mucho más que a la idea misma de cuerpo, a quienes ella atacó...

* * *

Maurras concluye el segundo libro de la *Encuesta* en un tono de matemático triunfante:

Nos hemos atrevido a pronunciar el nombre de la *monarquía científica...*, no nos ha bastado con decir o escribir hemos *probado*... Francia está *obligada*, ésta es la palabra, a la monarquía. Esto no depende, en efecto, de sus voluntades; esto depende de sus necesidades... *O Francia y el rey, o sin rey, pero también sin Francia.*

Míseros republicanos los que, habiendo anunciado una contra-encuesta, se han revelado incapaces de oponer razones a la Razón realista. ¡Admirable y justo trueque de cosas: los que no tenían en la boca más que Razón y Ciencia—la instrucción primaria gratuita, laica y obligatoria tenía la misión de asegurar su difusión por todas partes—se ven condenados por las autoridades "menos religiosas", desde el punto de vista más estrictamente científico y positivista! Ellos crearon "el fetichismo de la ciencia" en apoyo del fetichismo republicano, y al hacer esto tendieron a los realistas de la nueva escuela "las varillas gratuitas, laicas y obligatorias", que azotarán a su república hasta hacerla sangrar. Esto

está en orden. "Siendo la república democrática la contradicción y el mal, habrá preparado, por este lado, con sus propias manos, el medio seguro de su destrucción... Tanto, pues, como sus crímenes y su despilfarro, la miseria lógica de los republicanos contribuye a la monarquía."

* * *

Thibaudet ha hecho bien patente en *Las ideas de Charles Maurras* la influencia intelectual que la *Encuesta* iba a ejercer. "Algunos principios simples", pero fecundos, ilustrados con vigor, sutileza, no sin sofisma en ocasiones, eran propuestos a los espíritus que andaban en busca de una doctrina política digna de este nombre. En 1900, salvo el socialismo, no había, a este respecto, nada. Pero 1900 era justamente el año en que la influencia del socialismo, según el testimonio muy calificado de Thibaudet, alcanzaba en Francia su punto culminante: las tres cuartas partes de la Escuela Normal le pertenecían; "*L'Humanité* debutaba con una redacción de catedráticos". Diez años después, gracias a las dotes oratorias y maniobreras de Jaurès, el mismo socialismo se había labrado una parte electoral y parlamentaria considerable, pero intelectualmente había perdido un terreno no menos considerable en la juventud cultivada. Fué el neomonarquismo el que principalmente se benefició de esta caída.

Hay que decir que esto había sido obra no sólo de las ideas de la *Encuesta* en sí mismas, sino de su hábil, virulenta orquestación y adaptación por *La Acción francesa.* El boletín bimensual de 1899 de Henri Vaugeois, nacionalista republicano, se había pasado desde 1901, con su fundador, al neomonarquismo. El 21 de marzo de 1908 se transformaba en diario, animado por la fogosa personalidad de Leon Daudet, que no había tomado parte en la *Encuesta,* sino que había llegado "sólo a la verdad política", nos dice Maurras. El mismo día, en el primer número del nuevo diario, Jules Lemaître ponía término a sus largas vacilaciones haciendo acto de alianza con la monarquía.

Sin embargo, había habido una debilidad estratégica en la posición inicial de los neomonarquistas. Realistas católicos y católicos a secas habían podido sentirse ofendidos por su positivismo o scientismo agresivo. por su libre pensamiento, por su cuidado en distinguirse de las "gentes morales", por su racionalismo, que demostraba la monarquía eludiendo todo derecho divino (así como Hobbes con su materialismo, con su naturalismo político, había escandalizado a los realistas, mantenedores de los Estuardos). Pero el combismo de los años 1900, sacando de sus casillas a los católicos franceses, chivos emisarios de la república anticlerical,

había venido a arreglar las cosas. Sí, Maurras—el periodista *ateo y, sin embargo, católico* de que habla un verso sarcástico—, Maurras tiene que confesarlo en 1909: el vocabulario de la *Encuesta* atestigua disposiciones inquietantes para la Iglesia. "No es así como se hablaría nuevamente del catolicismo en *La Acción francesa.* La persecución republicana de una parte, la idea real de otra, han hecho su obra." ¡Hábil conversión, en el sentido no religioso, sino táctico, de la palabra!

Después de los dos libros de la *Encuesta,* Maurras había remediado igualmente otro punto débil. En 1900 había dado una respuesta a la cuestión: *¿Qué hacer?* Hacer la monarquía tradicional, etc. Quedaba la cuestión complementaria: *¿Cómo hacer la monarquía?* En 1903, con ocasión precisamente de las vacilaciones de Jules Lemaître, se respondía a este punto en un tercer libro de la *Encuesta.* Con ello, la pura doctrina se prolongaba en plan de acción inmediata en favor de la monarquía.

¿Cómo hacerla? "Como se hacen todos los gobiernos del mundo desde que el mundo es mundo: por la fuerza." El empleo de la fuerza, ante la impotencia legalitaria, está legitimado a la vez por las necesidades de la salud pública y por las aspiraciones inconscientes de Francia a la monarquía necesaria. Diálogo de Maurras con los patriotas: "¿Qué hacer, pues? —La monarquía. —¿Cómo hacerla? —Por la fuerza. —¿Cómo ser fuertes? —Por la unión. —¿Cómo unirse? —En la verdad política. —¿Cuál es ésta? —La monarquía." La esperanza en el éxito es una necesidad "positiva". ¿No había un gobernador francés en Berlín cuando Fichte proclamaba allí "... el genio universal de la sangre y del espíritu germanos"? Las naciones son inmortales; incluso rotas, divididas, reviven; Francia durará más que "el partido extranjero que la ocupa".

Apelación, por tanto, al golpe de fuerza, preparado por un movimiento de opinión bastante intenso para "suscitar, llegado el día, hombres aptos para el golpe de mano"—confirmaba, en 1907, Henri Vaugeois—. *Si es posible el golpe de fuerza.* Maurras y Dutrait-Crozon, planteando esta cuestión a comienzos de 1908 en *La Acción francesa,* todavía bimensual, respondían afirmativamente. Consideraban un "golpe número uno" y un "golpe número dos". Pulverizaban las objeciones. ¿Solidez del régimen republicano, instalado en 1877, confirmado por siete elecciones generales sucesivas? ¡Basta! ¡Pura broma! ¿Y la antigua monarquía? ¿No estaba en posesión del poder desde hacía siglos? ¿Y el Segundo Imperio, plebiscitado en mayo de 1870 por millones de mayoría? "¡Pero entonces vosotros calculáis las malas noticias! ¡Contáis con los prusianos, como al día siguiente de Sedan!" ¡Necedades! ¿No es el

está en orden. "Siendo la república democrática la contradicción y el mal, habrá preparado, por este lado, con sus propias manos, el medio seguro de su destrucción... Tanto, pues, como sus crímenes y su despilfarro, la miseria lógica de los republicanos contribuye a la monarquía."

* * *

Thibaudet ha hecho bien patente en *Las ideas de Charles Maurras* la influencia intelectual que la *Encuesta* iba a ejercer. "Algunos principios simples", pero fecundos, ilustrados con vigor, sutileza, no sin sofisma en ocasiones, eran propuestos a los espíritus que andaban en busca de una doctrina política digna de este nombre. En 1900, salvo el socialismo, no había, a este respecto, nada. Pero 1900 era justamente el año en que la influencia del socialismo, según el testimonio muy calificado de Thibaudet, alcanzaba en Francia su punto culminante: las tres cuartas partes de la Escuela Normal le pertenecían; "*L'Humanité* debutaba con una redacción de catedráticos". Diez años después, gracias a las dotes oratorias y maniobreras de Jaurès, el mismo socialismo se había labrado una parte electoral y parlamentaria considerable, pero intelectualmente había perdido un terreno no menos considerable en la juventud cultivada. Fué el neomonarquismo el que principalmente se benefició de esta caída.

Hay que decir que esto había sido obra no sólo de las ideas de la *Encuesta* en sí mismas, sino de su hábil, virulenta orquestación y adaptación por *La Acción francesa.* El boletín bimensual de 1899 de Henri Vaugeois, nacionalista republicano, se había pasado desde 1901, con su fundador, al neomonarquismo. El 21 de marzo de 1908 se transformaba en diario, animado por la fogosa personalidad de Leon Daudet, que no había tomado parte en la *Encuesta,* sino que había llegado "sólo a la verdad política", nos dice Maurras. El mismo día, en el primer número del nuevo diario, Jules Lemaître ponía término a sus largas vacilaciones haciendo acto de alianza con la monarquía.

Sin embargo, había habido una debilidad estratégica en la posición inicial de los neomonarquistas. Realistas católicos y católicos a secas habían podido sentirse ofendidos por su positivismo o scientismo agresivo. por su libre pensamiento, por su cuidado en distinguirse de las "gentes morales", por su racionalismo, que demostraba la monarquía eludiendo todo derecho divino (así como Hobbes con su materialismo, con su naturalismo político, había escandalizado a los realistas, mantenedores de los Estuardos). Pero el combismo de los años 1900, sacando de sus casillas a los católicos franceses, chivos emisarios de la república anticlerical,

había venido a arreglar las cosas. Sí, Maurras—el periodista *ateo y, sin embargo, católico* de que habla un verso sarcástico—, Maurras tiene que confesarlo en 1909: el vocabulario de la *Encuesta* atestigua disposiciones inquietantes para la Iglesia. "No es así como se hablaría nuevamente del catolicismo en *La Acción francesa.* La persecución republicana de una parte, la idea real de otra, han hecho su obra." ¡Hábil conversión, en el sentido no religioso, sino táctico, de la palabra!

Después de los dos libros de la *Encuesta,* Maurras había remediado igualmente otro punto débil. En 1900 había dado una respuesta a la cuestión: *¿Qué hacer?* Hacer la monarquía tradicional, etc. Quedaba la cuestión complementaria: *¿Cómo hacer la monarquía?* En 1903, con ocasión precisamente de las vacilaciones de Jules Lemaître, se respondía a este punto en un tercer libro de la *Encuesta.* Con ello, la pura doctrina se prolongaba en plan de acción inmediata en favor de la monarquía.

¿Cómo hacerla? "Como se hacen todos los gobiernos del mundo desde que el mundo es mundo: por la fuerza." El empleo de la fuerza, ante la impotencia legalitaria, está legitimado a la vez por las necesidades de la salud pública y por las aspiraciones inconscientes de Francia a la monarquía necesaria. Diálogo de Maurras con los patriotas: "¿Qué hacer, pues? —La monarquía. —¿Cómo hacerla? —Por la fuerza. —¿Cómo ser fuertes? —Por la unión. —¿Cómo unirse? —En la verdad política. —¿Cuál es ésta? —La monarquía." La esperanza en el éxito es una necesidad "positiva". ¿No había un gobernador francés en Berlín cuando Fichte proclamaba allí "... el genio universal de la sangre y del espíritu germanos"? Las naciones son inmortales; incluso rotas, divididas, reviven; Francia durará más que "el partido extranjero que la ocupa".

Apelación, por tanto, al golpe de fuerza, preparado por un movimiento de opinión bastante intenso para "suscitar, llegado el día, hombres aptos para el golpe de mano"—confirmaba, en 1907, Henri Vaugeois—. *Si es posible el golpe de fuerza.* Maurras y Dutrait-Crozon, planteando esta cuestión a comienzos de 1908 en *La Acción francesa,* todavía bimensual, respondían afirmativamente. Consideraban un "golpe número uno" y un "golpe número dos". Pulverizaban las objeciones. ¿Solidez del régimen republicano, instalado en 1877, confirmado por siete elecciones generales sucesivas? ¡Basta! ¡Pura broma! ¿Y la antigua monarquía? ¿No estaba en posesión del poder desde hacía siglos? ¿Y el Segundo Imperio, plebiscitado en mayo de 1870 por millones de mayoría? "¡Pero entonces vosotros calculáis las malas noticias! ¡Contáis con los prusianos, como al día siguiente de Sedan!" ¡Necedades! ¿No es el

deber de los patriotas clarividentes calcular, sin desearlas, las calamidades, invasión extranjera, revolución, que un régimen mal construído, mal conducido, debe fatalmente acarrear? "*¿Hay que evitar el decirse que el enemigo del interior podrá un día verse abatido por las consecuencias de sus faltas o de sus crímenes y que podremos aprovecharnos de un instante de estupor para desembarazarnos de él?*" (Cuestión sugestiva, inquietante, que alumbra entrañablemente, por anticipado, la actitud de Maurras en 1940-1944: se vería entonces, como se sabe, que el odio al régimen provisionalmente vencido prevalecía finalmente, en el jefe nacionalista, sobre el sentido nacional.)

Así, el neomonarquismo, armado doctrinalmente de pies a cabeza, teniendo respuesta para todo, hacía indiscutibles progresos en los espíritus jóvenes. Entre tanto, la evolución política se acentuaba en sentido contrario, y las "posibilidades" del golpe de fuerza retrocedían prácticamente en lugar de aumentar. Llega la guerra de 1914, durante la cual *La Acción francesa* tiene el mérito de ayudar al viejo republicano Clemenceau, su bestia negra de siempre, a convertirse en "el Padre de la Victoria".

Las consecuencias de esta guerra aparecen muy poco favorables a la idea monárquica en Europa, y, por tanto, en Francia. Una imperceptible melancolía se exhala de las frases con que comienza el muy largo *Discurso preliminar* a la segunda y definitiva edición de la *Encuesta,* en 1924:

> Se reimprime este viejo libro en el año mismo en que su cuarto de siglo ha sido cumplido y su longevidad me admira, pero no me encanta. Acusa ella, en efecto, la longitud de la crisis y el desconocimiento o la ignorancia del único tópico apropiado. Han pasado dos o tres generaciones de hombres, y los más jóvenes de ellos se ven reducidos a estudiar críticas suyas aparecidas en 1900.

Y, sin embargo, este *Discurso,* que contiene muchas páginas notables por el arte maurrasiano de "pensar por ideas ligadas", no es en modo alguno la obra de un hombre desanimado. Maurras no comprendía la desesperación política, era inaccesible a ella. El *Discurso* respira el orgullo del jefe de escuela, apoyado por un cuarto de siglo de periodismo político, de análisis político cristalizado en numerosos volúmenes (entre los cuales están *Kiel y Tánger, El porvenir de la Inteligencia, El dilema de Marc Sangnier)* que se suman a la *Encuesta.*

Jefe de escuela, pero ¿de qué escuela? De la escuela neomonarquista, sin duda, pero mucho más auténticamente de la escuela contrarrevolucionaria, en adelante nacionalista. Ahora bien, si la idea monárquica propiamente dicha estaba destinada a descender, como una llama a la

que su alimento natural—lo irracional—le falta ya, a la que ya no sostienen las "potencias del sentimiento"—de las que Barrès, que se quedó en irreducible republicano, hablaba tan bien—, en compensación la pasión contrarrevolucionaria, conjugada con la pasión nacionalista, ganaba terreno, en 1924, como un incendio...

Maurras, en el *Discurso*, saludaba con entusiasmo "la magnífica explosión de juventud" de Italia: el fascismo. Y de hecho, había sido una fecha en la historia de las ideas contrarrevolucionarias el 21 de junio de 1921, día en que Benito Mussolini, antiguo socialista convertido en jefe de los fascios, elegido diputado, había debutado como orador parlamentario en la Cámara italiana. En su libro *La lección de Mussolini*, Henry Massoul ha descrito la escena y ha mostrado al hombre de treinta y ocho años, rechoncho, imberbe, de mandíbulas cuadradas, de cráneo poderoso y despoblado de emperador romano, bajando de los bancos de la extrema derecha para pronunciar con una violencia fría las palabras siguientes: "Declaro inmediatamente que mi discurso será de derechas. Será un discurso—voy a decir una palabra horrible—*reaccionario*, porque será antiparlamentario, antidemocrático, antisocialista..." (Aplausos irónicos de los socialistas.)

Mussolini, brillante alumno, sin confesarlo, de Maurras; discípulo que había retenido del maestro lo esencial, a saber: "lo contrario del ideario liberal", el antiparlamentarismo, y que prescindía de todo el fárrago de herencia, de tradición, de descentralización, en provecho de la "revolución nacional" fascista.

Alumno también Mussolini, y proclamándolo muy alto, de ese otro escritor político francés, de extrema izquierda en principio, Georges Sorel curioso hombre, autor de ese curioso libro—entre otros—de curioso destino: las *Reflexiones sobre la violencia*.

CAPÍTULO III

LAS "REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA", DE GEORGES SOREL

(1908)

> El sabotaje es un procedimiento del antiguo régimen y no tiende en modo alguno a orientar al trabajador por la vía de la emancipación.
>
> (G. SOREL.)

En *Nuestro querido Péguy,* con mucho talento, los Tharaud nos presentan a ese habitual de la tiendecita polvorienta de los *Cuadernos de la Quincena,* que venía todos los jueves, tomaba posesión de la única silla de este reino peguista, y que se llamaba Georges Sorel (primo de Albert Sorel, el ilustre historiador).

> Era un robusto anciano, de tez fresca como la de un niño, cabellos blancos, barba corta y blanca, y unos ojos admirables, de color de violeta de Parma... Su profesión de ingeniero de puentes lo había retenido toda su vida en provincias, donde se había distraído del aburrimiento leyendo y anotando todos los libros que caían en sus manos... Inagotablemente se escapaban de sus labios, como el agua de la compuerta de un dique, las ideas que desde hacía sesenta años se habían ido acumulando detrás de la barrera. Todo esto sin ningún orden. Una riqueza en montón... Pero verdaderamente maravilloso cuando, con su voz aflautada, con la cabeza ligeramente inclinada hacia adelante y midiendo sus palabras con pequeños golpes de regla, lanzaba en mezcolanza las ideas que un día se vieron aparecer en las *Refelxiones sobre la violencia,* uno de esos libros completamente ignorados del gran público, pero de una rara potencia explosiva, y que quedará, sin duda, como uno de los grandes libros de nuestro tiempo, puesto que ha tenido la singular fortuna de inspirar a la vez el bolchevismo de Lenin y el fascismo de Mussolini.

¿Cómo situar el pensamiento de un Sorel? Agitad juntos a Marx —una fuerte ración de materialismo histórico—, a Proudhon en altas dosis al flúido Bergson y al explosivo Nietzsche, y obtendréis aproximadamente este pensamiento rico y confuso, a la vez atrayente e irritante. En estos términos es como estaría tentado a responder a la cuestión planteada un amante de lo pintoresco en la historia de las ideas. Se imagina fácilmente la variedad de temas que ha podido ofrecer a la pers-

picacia, a la ingeniosidad, a la brillantez de sus comentadores este Sorel, autor (sin contar innumerables artículos y recensiones) de una quincena de volúmenes, desde una *Contribución al estudio profano de la Biblia* (1889) hasta los *Materiales para una teoría del proletariado* (1919-1921), pasando por *La descomposición del marxismo, Las ilusiones del progreso,* las *Reflexiones,* etc. Se supone no menos fácilmente de cuántos lados a la vez han podido verse tratados sus comentadores a sacar un pensamiento tan heterogéneo (al menos en apariencia). Tanto más, cuanto que la sucesión de las actitudes prácticas de nuestro autor ofrece un espectáculo no menos desconcertante. Fué primero socialista demócrata o parlamentario a lo Jaurès, en tiempos del *affaire* Dreyfus. Alrededor de 1905 se convirtió en sindicalista revolucionario y en el peor enemigo del socialismo político; las *Reflexiones* corresponden a esta segunda etapa. Alrededor de 1910 coquetea con Maurras, con la Acción francesa y con el nacionalismo integral. Hacia 1914 renacía en él un fervor bastante desanimado hacia el proletariado, fervor que venía a estimular, a exaltar, en 1917, el triunfo inesperado del bolchevismo en Rusia. Sorel, entonces, no iba ya a cesar de admirar a Lenin, de defender su causa, no sin testimoniar al mismo tiempo, a veces en las mismas conversaciones, una viva estimación a Mussolini, cuya ascensión política comenzaba (la muerte de Sorel tuvo lugar en agosto de 1922; la marcha sobre Roma data del siguiente octubre.)

Todo esto explica que se haya escrito mucho — demasiado — sobre Sorel. Tanta literatura no ha dejado de oscurecer más aún su caso. Por fortuna, algunas páginas, una cincuentena, de aquel príncipe de la claridad intelectual que fué el economista G. Pirou supieron poner al desnudo, con una autoridad decisiva, la doble raíz del desconcertante pensamiento soreliano, y explicar, al mismo tiempo, las etapas contradictorias de su ruta política.

Sorel es, por una parte, un ingeniero, un técnico y, por ello, "un filósofo de la técnica". Es, por otra parte, y más aún, un moralista "áspero y severo", un moralista "apasionado".

Politécnico, ingeniero de puentes durante un cuarto de siglo (había dimitido en 1891, a los cuarenta y cinco años, para consagrarse al estudio de las cuestiones sociales), conserva la huella del *homo faber,* del hombre que actúa sobre la materia. Cree en la producción, en el progreso de la producción (en este dominio, al menos, no hay para él "ilusiones del progreso"). Este sesgo espiritual le lleva, hasta el exceso, a reconocer "bajo las construcciones ideológicas... el basamento tecnológico que recubren" (Pirou). Ejemplo: el trabajo de los cuerpos duros

es el que habría dado a los griegos el espíritu geométrico. De ahí al materialismo histórico de Marx no había más que un paso.

Pero por encima de la técnica está la moral. Sorel, moralista riguroso, mantenedor intransigente de la moral tradicional, tomada del cristianismo materno; Sorel, que escribe que "el mundo no se hará más justo sino en la medida en que se haga más casto", depende, por estas preocupaciones, de Proudhon (1). No solamente tiene horror a todo relajamiento de las costumbres, sino que sus exigencias son mayores que las de la moral banal de los hombres religiosos, que él llama "pequeña moral católica", y que juzga "bastante insípida". El exige lo sublime, esa tensión del alma que hace realizar las grandes cosas, las altas acciones.

Es que, según la tradición de los más profundos moralistas, Sorel es un *pesimista* (esto es lo que lo aleja infinitamente del siglo XVIII). El sabe que la felicidad no se producirá por sí sola para todo el mundo en un porvenir muy próximo. Tiene la convicción arraigada de la debilidad natural del hombre, de la fuerza de los obstáculos que se oponen a la satisfacción de sus imaginaciones. Considera las condiciones sociales como "formando un sistema encadenado por una ley de bronce, cuya necesidad hay que sufrir en bloque, tal como está dada, y que no podría desaparecer más que por una *catástrofe* que lo destruyese por entero". Cree que la suerte de la Humanidad, simbolizada, a este respecto, por el Judío errante, consiste en estar condenada a caminar constantemente, sin conocer reposo, a esforzarse siempre, a tender hacia la grandeza, hacia lo alto—lo que, propiamente, es lo sublime. Profesa que, fuera del pesimismo así comprendido, "nada muy elevado se ha hecho en el mundo". Este *padre Sorel* (como se le llamaba en casa de Péguy) está poseído también por aquella preocupación por la calidad humana que había obsesionado a Tocqueville ante la marea igualitaria y que Nietzsche había experimentado hasta el frenesí de un aristocratismo inhumano.

Tal preocupación, tal exigencia, las traslada Sorel del lado del proletariado, de la masa de los productores manuales, decepcionado por la clase a que pertenecía, la burguesía (no ya en el sentido marxista, sino en el ordinario de la palabra). Giro intelectual y afectivo perfectamente explicable por la naturaleza de la experiencia profesional de Sorel, por el sesgo "productivista" o "tecnológico" de su espíritu, por el acontecimiento esencial, en fin, de su vida personal: su matrimonio. Sorel se había casado con una mujer del pueblo, a la que perdió en 1897, cuyo

(1) "Sorel y Proudhon", en el reciente *Proudhon,* de Ed. Dolléans.

recuerdo no le abandonó jamás y a la cual están dedicadas las *Reflexiones* en estos términos emocionantes: "A la memoria de la compañera de mi juventud... este libro, inspirado todo él por su espíritu."

Cuando este socialista, este "dreyfusard", abandona dando un portazo, después del "Affaire", el socialismo democrático es porque se siente violentamente lastimado—como Péguy—en su sentimiento moral por el paso, tan repugnante como fatal, de la *mística* a la *política*. Mística de los que están dispuestos a morir, y mueren, por las ideas. Política de los que viven de ellas, y viven bien. Insuficientemente historiador para saber, o insuficientemente escéptico para admitir, que las grandes crisis morales de la vida colectiva van inevitablemente seguidas de distribuciones de sinecuras muy inmorales. Sorel no perdonará a los socialistas parlamentarios lo que él llama su cinismo. Jaurés se convertirá en su bestia negra y en su cabeza de turco.

Por otra parte, la Segunda Internacional, socialdemócrata, fundada, como se sabe, en 1889, pasaba en los últimos años del siglo por una grave crisis doctrinal. Marx y Engels habían muerto. La interpretación del marxismo estaba entregada al capricho de los discípulos, auténticos o no. En Alemania, Bernstein lanzaba, como una bomba, el revisionismo: un "neomarxismo reformista" que amenazaba con vaciar de su sustancia revolucionaria la doctrina del *Manifiesto*. La vía del "oportunismo" estaba abierta. ¿No era ésta la de la "descomposición del marxismo"? Decididamente—se veía inducido a pensar un Sorel ya moralmente ulcerado después del "Affaire"—, decididamente, la coordinación del socialismo y de la democracia parlamentaria hacía, tristemente, quiebra. Este vulgar espectáculo no era lo que Marx había querido. Socialismo y democracia debían ser disociados si se quería impedir que el socialismo se hundiese en la ciénaga burguesa, si se quería—según las expresiones mismas de Sorel—"conservar a la ideología revolucionaria la altura que debería tener para que el proletariado pudiese realizar su misión histórica". El porvenir moral del socialismo no podía residir en los bajos compromisos de los partidos políticos.

¿Dónde, pues, iba a buscarlo Sorel en lo sucesivo? En "el desenvolvimiento autónomo de los sindicatos obreros". Autónomo, es decir, con total independencia de los partidos políticos. El verdadero *sindicalismo,* heredero, a este respecto, de un Proudhon y del anarquismo, estaba dominado por la más viva desconfianza, no sólo frente a los políticos, sino también frente al poder estatal en sí mismo, frente al "aparato del Estado", como decían los teóricos alemanes. De ahí al sindicalismo *revolucionario,* que debe realizar la transformación violenta de la socie-

dad, la revolución social, por la acción típica de los sindicatos obreros: la huelga—la huelga no ya parcial, sino *general*—, la distancia no era tan grande. Sorel la franquea, bajo la influencia, decisiva para él, de Fernand Pelloutier, militante obrero del sindicalismo revolucionario, apóstol (muerto prematuramente en 1901, a la edad de treinta y cuatro años) que ponía también el acento en la educación moral del proletariado. He aquí, pues, a Sorel—en su segunda etapa—jefe de la *Nueva escuela*, la cual se proclama marxista, sindicalista y revolucionaria, a la que animan ardientes preocupaciones morales y que predica la idea de la huelga general. Es el "neomarxismo sindicalista", en los antípodas del "neomarxismo reformista" de Bernstein. Entre los discípulos de Sorel se contaba, en primer lugar, Eduard Berth, rezumante de talento, y después el director de la revista *El Movimiento Socialista*, Hubert Lagardelle, con el cual rompieron Sorel y Berth en 1908.

Las *Reflexiones sobre la violencia*, serie de artículos aparecidos en 1906 en *El Movimiento Socialista*, y publicados después en volumen, previa reelaboración, en 1908, con una Introducción en forma de larga carta a Daniel Halévy, son, en cierto modo, el manifiesto de la "nueva escuela". Manifiesto agresivo, mal compuesto, confuso, lleno de cruzamientos entre los capítulos y repeticiones, dejando aparecer charloteos poco dignos de un sociólogo junto a los puntos de vista más agudos sobre la naturaleza humana y el devenir social.

Por lo demás, Sorel no disimulaba que los defectos de su presentación le condenaban a no "tener nunca acceso al gran público". En la carta a D. Halévy explica que estos defectos procedían de su manera de trabajar, la de un autodidacto que durante veinte años se había dedicado con ardor a "liberarse" de lo que había conservado de su educación. Los libros que devoraba sobre toda clase de asuntos le inspiraban "reflexiones", que anotaba en cuadernos tal y como surgían, volviendo varias veces sobre la misma cuestión, "con redacciones que se alargan, y a veces incluso se transforman de arriba abajo". Y eran estos cuadernos, que habían servido para su propia instrucción, los que presentaba a los lectores. Para justificar su manera, invocaba la famosa teoría de Bergson—cuyos cursos había seguido con pasión—sobre la concepción intuitiva, viviente y personal de las cosas, opuesta a lo impersonal, a lo socializado, al *hecho absoluto*.

Las *Reflexiones* aparecen dominadas, si no construídas, por dos ideas (si se nos permite, sin crimen de leso Sorel, reducir su revoltijo seudobergsoniano a términos de claridad cartesiana). Una idea negativa, que es como la sombra. Una idea positiva, que es como la luz. La idea

negativa es la repulsa violenta, rabiosa, amarga, del compromiso democrático y del socialismo parlamentario, su forma más odiosa. La idea positiva es la apología de la violencia proletaria (en el sentido soreliano de la palabra violencia: ideológica, ante todo, si no exclusivamente). Sólo esta violencia guiada por la idea, o, más exactamente, por el *mito* de la huelga general, se revelará capaz de suscitar la nueva moral que ha de salvar al socialismo del hundimiento y que mantendrá la ideología revolucionaria a la altura necesaria: se trata de la "moral de los productores" (título del último capítulo de la obra).

* * *

En el compromiso democrático y parlamentario, Sorel lo escarnece y condena todo, sin circunstancias atenuantes y sin apelación: tanto la filosofía subyacente como los mecanismos y los procedimientos, y como la táctica frente a las organizaciones proletarias.

La filosofía es la del siglo XVIII, una filosofía optimista e idealista que se adormece con el derecho natural, con los "derechos primordiales de los hombres". Nada más falso, menos adaptado a la política. "El optimista es, en política, un hombre inconstante y hasta peligroso." Se figura que las transformaciones sociales son fáciles de realizar y que lo horrible del mundo actual—según el criterio de las almas sensibles—podría ser fácilmente atenuado, al precio de algunas reformas en la Constitución y, sobre todo, en el personal gubernamental. Por poco que sus amigos estén en el poder, declara "que hay que dejar que las cosas sigan su curso, no apresurarse y saber contentarse con lo que les sugiere su buena voluntad". He ahí adónde conducen las ilusiones de una trivial filosofía, ayudadas por el amor propio y quizá por el interés: "al pacifismo social más ridículo." Pero el mismo personaje puede, con notable facilidad, pasar a la cólera revolucionaria más sanguinaria. Basta con que se irrite, si es de temperamento exaltado y, por desgracia, está armado de un gran poder, ante los obstáculos que le oponen las necesidades históricas. Entonces, en lugar de culpar a éstas, culpa a sus contemporáneos: su mala voluntad impide la felicidad de todos; ¡hágaseles desaparecer! Ejemplo: el Terror. Los hombres que vertieron más sangre fueron los que tenían más vivos deseos de hacer gozar a sus semejantes de la edad de oro con que habían soñado."

En cuanto al derecho natural, surgido de la misma fuente optimista, ¿cómo conciliarlo con el siguiente hecho de experiencia: "un sistema social bien coordinado es destruído por una revolución y deja lugar a otro sistema que se encuentra también perfectamente razonable, y lo

que antes era justo se convierte en injusto"? Cuestión de fuerza—Pascal lo había visto bien—, de la cual, con desprecio de los hechos, se quiere hacer un triunfo del derecho. ¡Y se nos viene a probar que durante las revoluciones la fuerza ha sido puesta al servicio de la justicia! ¡Ridículos sofismas!

Los mecanismos y los procedimientos llamados democráticos no son menos mendaces que esta filosofía. Consideremos las elecciones. "En cuanto se trata de elecciones, hay que sufrir ciertas condiciones generales que se imponen de manera ineludible a todos los partidos, en todos los países y en todos los tiempos." Prospectos electorales, compromisos entre gentes influyentes, venta de favores, compra del concurso de la gran prensa, "ayuda al azar" con infinidad de artimañas, especulación con la ingenuidad de las masas: ¡cómo se parece la democracia electoral al mundo de la Bolsa! ¡Cómo se parece el político, que promete a sus conciudadanos una infinidad de reformas que no sabe cómo va a realizar, al financiero, que introduce en el mercado negocios aparatosos destinados a hundirse en algunos años! Pero, en tal atmósfera, ¿quién puede conservar el cuidado "por las obligaciones morales que impedirían al hombre dirigirse allí donde se manifiesta su más claro interés"? ¿Cómo iban a embarazarse los socialistas con el estudio de los problemas éticos, cuando asignan a su acción como fin principal lo conquista de los puestos en las asambleas políticas?

Por eso son tan poco edificantes sus campañas electorales. Se imagina uno que éstas son conducidas sobre el principio de la lucha de clases porque sus promotores fundan sus éxitos electorales "en las hostilidades de intereses que existen en estado agudo entre ciertos grupos y que, si fuese necesario, se encargarían ellos de agudizar más todavía". Sí; los demagogos de las ciudades griegas hacían lo mismo, atacando constantemente a los ricos—como dice Aristóteles—y escindiendo así la ciudad en dos bancos. "El término *proletario* acaba por convertirse en sinónimo de oprimido; y hay oprimidos en todas las clases." Pero no era, ciertamente, de esta manera como Marx entendía su lucha de clases. Simplemente, la literatura electoral de los seudomarxistas actuales se inspira en las más puras doctrinas demagógicas.

El socialismo parlamentario habla tantos lenguajes como especies de clientelas tiene. Se dirige a los obreros, a los pequeños patronos, a los aldeanos..., unas veces es patriota, otras declama contra el ejército. Ninguna contradicción le detiene, habiendo demostrado la experiencia que, en el curso de una campaña electoral, se pueden agrupar fuerzas que deberían sr normalmnte antagonistas, según las concepciones marxistas.

Consideremos ahora el juego parlamentario mismo: interpelación a los ministros sobre el terreno, voto de las leyes, relación de los elegidos con los electores, congresos de los partidos. Aquí se despliega el político, hombre avisado que no hace nada por nada, que no concede un favor más que a cambio de un cliente, pero cuya "perspicacia aguzan singularmente los apetitos voraces y en quien la caza de los buenos puestos desarrolla astucias de apache". ¿Qué hay de sorprendente en que allí donde él interviene se produzca "casi necesariamente... un rebajamiento de la moralidad"? ¡Qué "lejos del camino de lo sublime" nos hallamos! ¡Ah!, nuestros socialistas parlamentarios están muy lejos de tal camino, pero ved qué bien representan el juego parlamentario, con todas sus bajas finezas, bajo la dirección de un Jaurès, insertando en él la justa dosis de violencia que es menester para sazonarlo:

> Jaurès es considerado como maestro en el arte de utilizar las cóleras populares. Una agitación sabiamente canalizada es extremadamente útil para los socialistas parlamentarios, que se alaban junto al gobierno y a la rica burguesía de saber moderar la revolución... Hace falta... que haya siempre un poco de movimiento, y que se pueda dar miedo a los burgueses... Hacer creer a los obreros que se lleva la bandera de la revolución; a la burguesía, que se detiene el peligro que la amenaza; al país, que se representa una corriente de opinión irresistible...; esta diplomacia se ejercita en todos los grados: con el gobierno, con los jefes de grupo en el Parlamento, con los electores influyentes...

En cuanto a la táctica política frente a las organizaciones proletarias, forma exactamente parte de esas "astucias de apache" caras a los hombres políticos. "Tienen horror a las organizaciones puramente proletarias, y las desacreditan todo lo que pueden; niegan incluso, con frecuencia, su eficacia, con la esperanza de apartar a los obreros de las agrupaciones que, según ellos, carecerían de porvenir. Pero cuando se dan cuenta de que sus odios son impotentes, de que las censuras no impiden el funcionamiento de los organismos detestados y de que éstos se han hecho fuertes, entonces tratan de hacer girar en provecho propio a los poderes que se han manifestado en el proletariado." Con estas líneas poco amenas comienza el capítulo V de las *Reflexiones*, titulado "La huelga general *política*". Huelga política que bajo ningún concepto debe ser confundida con la huelga general *proletaria*, puesto que no es otra cosa que una forma de esa detestable tendencia de los políticos a poner su mano en los sindicatos obreros. Bajo la forma de huelga general tratan de levantar a un proletariado perfectamente encuadrado en sindicatos de carácter muy oficial, gentilmente dóciles al impulso de los comités políticos. Levantamiento popular que no tiene otro fin ni otro resultado que hacer pasar el poder de un grupo de políticos a otro

grupo de políticos, sin que el Estado pierda nada de su fuerza, y de manera que "el pueblo siga siendo la buena bestia que lleva la albarda".

Este proceso de la democracia está uno tentado a decir que suena extrañamente a maurrasiano, y que el acento de este Sorel, antidemócrata de izquierda, recuerda singularmente el de los antidemócratas de derecha. La analogía, sin embargo, no es más que superficial. Hay una diferencia radical. Los antidemócratas de derecha, tradicionalistas, contrarrevolucionarios y nacionalistas se espantaban de la lenta destrucción de ciertos valores—patria, propiedad, jerarquía autoridad—y de la degradación de la sana concepción del Estado. Descentralizadores, lo eran para aliviar al Estado al mismo tiempo que al individuo, para mejorar su funcionamiento. Por el contrario, los antidemócratas de izquierda, esos sindicalistas revolucionarios de estilo Sorel y Berth, en su crítica corrosiva de la democracia, apuntan en último análisis al Estado, producto nefasto de la ideología burguesa, y a su "aparato" opresor. Lo que no perdonaban al socialismo político era su complicidad práctica—bajo apariencias seudorrevolucionarias, y sirviéndose del proletariado en lugar de servirlo—con los patronos, los financieros y los burgueses de toda laya. Ellos, los socialistas, trabajan también en el reforzamiento del Estado, de la "gran máquina" odiosa, porque esperan ser algún día el Estado. ¡Qué irrisión: cambiar el contenido del Estado, sustituir un personal gubernamental por otro, una "minoría gobernante", como decía Marx, por otra minoría, cuando lo que hacía falta, según la expresión de Engels, era transportar toda la máquina del Estado "al museo de antigüedades, junto al torno de hilar y al hacha de bronce"! ¡No reformar el Estado, sino destruirlo! ¡Desembarazar a la sociedad económica de su "caparazón" político!

Pero esta ruptura radical, en espíritu, con la ideología del Estado; esta voluntad intransigente de escisión, de rebelión pronta a pasar a los actos; esta *violencia* es, precisamente, la que el proletariado tiene como misión histórica que asumir, y cuya apología va a hacernos Sorel.

* * *

Apología de la violencia. Sorel dió este título provocativo al artículo de *Le Matin*, de fecha 18 de mayo de 1908, donde resumía sus *Reflexiones* para el gran público. Se destacaba en él la frase siguiente: "Hoy no vacilo en declarar que el socialismo no podría subsistir sin una apología de la violencia."

Violencia se debe distinguir cuidadosamente de *fuerza*, igual que de *brutalidad.* En una buena terminología, según Sorel, se debería re-

servar—lo cual no habían hecho ni Marx ni Engels—el término "fuerza" para los actos de la autoridad y el término "violencia" para los actos de rebelión. "Diríamos, pues, que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el que una minoría gobierna, mientras que la violencia tiende a la destrucción de este orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el comienzo de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado por la violencia." Tal violencia es, por otra parte, completamente distinta de la brutalidad, completamente extraña, por ejemplo, a actos salvajes, tales como los que "la superstición del Estado" inspiró a los revolucionarios de 1793. Aunque—así traduce G. Pirou, *cum grano salis*, el pensamiento de Sorel—"sea bueno zurrar efectivamente al adversario, pero de modo simbólico y sin poner en ello ningún odio". Cuestión de límite a no sobrepasar. Sorel mismo quiere asegurarnos que la realización del porvenir que él desea no necesita "que haya un gran desarrollo de la brutalidad ni que la sangre sea vertida a oleadas" El no precisa el volumen de sangre suficiente y conveniente. ¡Oh, dulce intelectual, que personalmente hubiese sido incapaz de hacer daño a una mosca!

La violencia así entendida "se ha convertido en un factor esencial del marxismo"; es una necesidad. Y, por otra parte, es primordialmente moral.

"La teoría marxista de la revolución supone que el capitalismo será herido en el corazón, cuando todavía está en plena vitalidad, cuando acaba de realizar su misión histórica con su completa capacidad industrial, cuando la economía está todavía en vías de decadencia, de un capitalismo languideciente y dudoso de sí mismo? ¿Es que la revolución social no habría fallado con ello? Sorel, apoyándose en Gaston Boissier y en Fustel de Coulanges, invoca "una experiencia histórica terrible": la de la conquista cristiana y la caída del Imperio romano que la siguió. Esta gran transformación, esta revolución, por haber sobrevenido en tiempo de decadencia económica, "forzó al mundo a volver a atravesar por un período de civilización casi primitiva y detuvo todo progreso durante varios siglos". El mismo horrible peligro amenazaría a la revolución de mañana si tuviese que ser obra de los socialistas parlamentarios, reformistas y pacificadores de todo pelaje (solidaristas, católicos sociales, etc.). ¡Felizmente, ahí está el sindicalismo revolucionario para reeducar en el método de la violencia a los engañados proletarios!

El peligro que amenaza al porvenir del mundo puede ser conjurado si el proletario se adhiere con obstinación a las ideas revolucionarias, de modo que realice, en lo posible, la concepción de Marx. Todo puede salvarse si, por la violencia, consigue reconsolidar la división en clases y restituir a la burguesía algo de su energía... No solamente la violencia proletaria puede asegurar la revolución futura, sino que también parece ser el único medio de que disponen las naciones europeas, embrutecidas por el humanitarismo, para recuperar su antigua energía. Esta violencia... tiende a devolver al capitalismo las cualidades belicosas que poseía en otro tiempo. *Una clase obrera creciente y sólidamente organizada puede forzar a la clase capitalista a mantenerse ardiente en la lucha industrial; si un proletariado unido y revolucionario se alza frente a una burguesía hambrienta de conquistas y rica, la sociedad capitalista alcanzará su perfección histórica...* Saludemos a los revolucionarios como los griegos saludaron a los héroes espartanos que defendieron las Termópilas y contribuyeron a mantener la luz en el mundo antiguo.

Moralidad de la violencia. Es el título del capítulo VI. Sorel pretende luchar contra los "prejuicios" (título de un capítulo precedente) hostiles a la violencia en nombre de un falaz ideal de paz y de dulzura. Sorel ve cierta bobería en la admiración contemporánea por la dulzura. Contra la idea, que se ha hecho instintiva, de que todo acto de violencia es "una manifestación de una regresión hacia la barbarie", invoca no ya tan siquiera a Nietzsche ("seamos duros"), sino a católicos fervientes preocupados por la moral, a un P. Bureau, a un P. de Rousiers. El primero, a propósito de los aldeanos de los fiords de Noruega, concluía que la cuchillada dada por un hombre de vida recta, "pero violento", era un mal social menos grave y más fácil de curar que "los desbordamientos de la lujuria de jóvenes que se consideraban más civilizados". El segundo, hablando de los Estados Unidos, justificaba la ley de Lynch, que en los países nuevos permitía a las gentes honradas defenderse eficazmente contra los bandidos. Se hacía mal en Francia al considerar esta ley "como un síntoma de barbarie".

¿Por qué tendía a ser reemplazada la rudeza de los tiempos antiguos o de algunos países actuales en las naciones que se llamaban evolucionadas? Por la astucia; la astucia, arma del comerciante, y su desquite frente al valor del guerrero. ¿Es esto un progreso, pregunta Sorel, desde el punto de vista de la moral? En política, especialmente, ¿representan un progreso sobre la franca violencia esas asociaciones "políticocriminales" que, unas veces clericales, como la sociedad de San Vicente de Paul; otras anticlericales, como la francmasonería (alusión al asunto de las cédulas en el ejército bajo el ministerio Combes), ejercen una vigilancia solapada sobre las opiniones de los funcionarios? ¿Es un progreso el hecho de que, en adelante, se considere in-

contestable que tales asociaciones, "que funcionan por la astucia", tienen su lugar reconocido en una democracia evolucionada? ¿Es un progreso el paso de la violencia a la astucia, a una táctica "digna de Escobar", que se manifiesta en las huelgas organizadas en Inglaterra por las Trade Unions? ¿Hay nada más inmoral que todo lo que acaba de ser denunciado, nada más alejado del camino de lo sublime que toda esa hipocresía? "En los países donde existe la noción de la huelga general [proletaria, no política], los golpes cambiados durante las huelgas entre obreros y representantes de la burguesía tienen un alcance completamente distinto: sus consecuencias son lejanas y pueden engendrar lo sublime."

Esta última frase es de tal naturaleza que puede desconcertar a más de un lector. No hace, sin embargo, más que traducir exactamente un aspecto de la tesis positiva de Sorel; a saber, que esta violencia proletaria, cuya apología hace, está orientada y mantenida por la idea, o mejor, por el *mito*, de la huelga general.

* * *

El capítulo IV del libro, titulado *La huelga proletaria*, comienza así: "Siempre que uno intenta darse cuenta exacta de las ideas que se refieren a la violencia proletaria, se ve conducido a referirse a la noción de huelga general." El autor agrega en seguida que la misma noción puede, por lo demás, prestar muchos otros servicios y proporcionar esclarecimientos inesperados sobre todas las partes "oscuras" del socialismo.

¿Qué es un mito? No es una *utopía*, invención intelectual de instituciones imaginarias, que constituye un ideal, un modelo social que permite, por comparación, juzgar la sociedad existente. No es tampoco una predicción más o menos aproximada del porvenir. "No hay ningún procedimiento para poder prever el porvenir de una manera científica"; por eso los más grandes hombres, comenzando por Marx, han cometido errores prodigiosos "al querer de este modo apoderarse de los futuros, aun de los más próximos". Y, sin embargo, el hombre no puede obrar sin salir del presente, sin razonar sobre ese porvenir que parece escapar siempre a su razón. ¿Cómo resolver el problema? Precisamente por el *mito*, es decir (conforme a la filosofía antiintelectualista de Bergson), por un conjunto trabado, no de ideas, sino de *imágenes* motrices, capaces de evocar "en bloque y por la sola intuición, antes de todo análisis reflexivo", todos los sentimientos correspondientes a una acción proyectada. El mito no se detalla, no se dis-

cute, racionalmente. "Es el conjunto del mito lo que importa únicamente." Tenemos aquí, si creemos a Sorel, todas las ventajas que, según Bergson, presenta el "conocimiento total" sobre el análisis.

Ahora bien, el sindicalismo revolucionario, que ha emprendido francamente la guerra contra la sociedad moderna, tiene necesidad de un mito, de una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente en los proletarios todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de esta guerra. Este mito es la huelga general. Sorel la compara a la "batalla napoleónica", que aplastaba definitivamente al adversario, "término catastrófico de los conflictos internacionales". Todos los sentimientos que las huelgas parciales hubiesen podido engendrar en el proletariado—"los más nobles, los más profundos y los más motores que posea"—los agrupa la huelga general en un cuadro de conjunto, y, por su aproximación, da a cada uno su máxima intensidad. Reuniendo recuerdos "muy acerbos" de conflictos particulares, "colorea con una vida intensa todos los detalles de la composición presentada a la conciencia". Así se obtiene esta intuición del socialismo que el lenguaje por sí solo es impotente para dar claramente; es obtenida "en un conjunto percibido de manera instantánea".

Todos los elementos de la lucha de clases reconocidos por el socialismo moderno—se trata de la auténtica doctrina, no de su caricatura jauresiana—se encuentran en el cuadro proporcionado por el mito de la huelga general. Entre este cuadro, verdaderamente completo, y las tesis capitales del marxismo, habría, según Sorel, identidad fundamental.

"Marx habla de la sociedad como si estuviera cortada en dos grupos radicalmente antagonistas..., tesis dicotómica frecuentemente combatida en nombre de la observación." Ahora bien, desde que se supone que los conflictos han crecido hasta el punto de la huelga general, la sociedad queda bien dividida en dos bandos, "y solamente en dos", sobre un campo de batalla. Ese ardiente sentimiento de rebelión que debe habitar sin cesar en el alma obrera para que desaparezca el mando capitalista, la idea mítica de la huelga general lo mantiene siempre joven, vivaz y eficiente. "Gracias a ella, el socialismo se mantiene siempre joven, las tentativas hechas para realizar la paz social parecen infantiles, las deserciones de camaradas que se aburguesan, lejos de desanimar a las masas, las excitan más a la revuelta; *en una palabra, la escisión jamás se pone en peligro de desaparecer.*" Marx, en *El capital,* ha pintado una clase obrera que siente pesar sobre ella un régimen en el cual "aumentan la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la ex-

plotación", y que organiza contra este régimen una resistencia siempre creciente, hasta que se derrumbe toda la estructura social. A lo cual se ha objetado justamente que esta descripción, verdadera en los tiempos del *Manifiesto,* no lo era ya en tiempos de *El capital* (1871). La objeción cae si se interpreta el pasaje en términos de mito: en lugar de buscar en él "comprobaciones materiales, directas y determinadas en el tiempo", retengamos *el conjunto,* perfectamente claro. "Marx pretende hacernos comprender que toda la preparación del proletariado depende únicamente de la organización de una resistencia obstinada, creciente y apasionada contra el orden de cosas existente." Dicho de otro modo: no hay más camino que el sindicalismo revolucionario. Nada de insidiosa "amplificación" del socialismo a lo Jaurès, buen apóstol. Esta amplificación es contraria a "la teoría marxista, tanto como a la concepción de la huelga general". Y así sucesivamente.

En suma, he aquí a Marx salvado, justificado por Bergson, por los mitos, por todo el complejo *attrezzo* intelectual de la *Nueva escuela.*

> No hay—concluye Sorel—, quizá, mejor prueba que dar para demostrar el genio de Marx que la notable concordancia que encontramos entre sus puntos de vista y la doctrina que el sindicalismo revolucionario construye hoy lentamente, con esfuerzo, manteniéndose siempre en el terreno de la práctica de las huelgas.

* * *

En fin, sólo la violencia, iluminada por la idea-mito de la huelga general, es capaz de suscitar la nueva moral necesaria, la *moral de los productores.*

Sorel recuerda que cincuenta años antes Proudhon señalaba la necesidad de dar al pueblo una moral conforme a las nuevas necesidades, y que escribía esta frase temible: "Francia ha perdido sus costumbres." Proudhon tenía razón en cuanto a la necesidad señalada, pero no percibía bien que nada es más difícil que la creación de una moral absolutamente desembarazada de toda creencia religiosa. Una moral abstracta, tal como la de los grandes pedagogos laicos de la Tercera República, los F. Buisson, los Paul Bert, no podía ser sino prodigiosamente ineficaz: "Me acuerdo de haber leído alguna vez, en un manual de Paul Bert, que el principio fundamental de la moral se apoya en las enseñanzas de Zoroastro y en la Constitución del año III; pienso que no hay en esto una razón seria para hacer obrar a un hombre." Ciertamente, los marxistas tenían razón al escarnecer una "Justicia fantástica seguida de la imaginación de los utopistas", "viejo caballo de alquiler—decía Rosa Luxemburgo—montado desde hace siglos por

todos los renovadores del mundo"; tenía razón al sostener que no se crea una moral "con predicaciones tiernas, con fabricaciones ingeniosas de ideología o con bellos gestos". Y, sin embargo, afirma Sorel, es menester perfeccionar las costumbres.

El progreso moral del proletariado es tan necesario como el progreso material de las máquinas y herramientas para llevar a la industria moderna al nivel cada vez más elevado que la ciencia tecnológica permite alcanzar... Y si el mundo contemporáneo carece de *raíces para una nueva moral*, ¿qué va a ser de él? Los gemidos de una burguesía llorona no le salvarán si verdaderamente ha perdido sus costumbres para siempre.

Pero felizmente estas raíces existen: para preparar el trabajo del porvenir, el mundo contemporáneo dispone de esta gran fuerza educativa: el sindicalismo revolucionario. Pues en éste se combina la *moral del buen trabajo* con las fuerzas de entusiasmo que desencadena el mito de la huelga general.

El productor libre, puesto en situación de desenvolver su individualismo apasionado—comparable al de un soldado de las guerras de la libertad—en un taller de alto progreso, obedece instintivamente a una moral de trabajo. Trabajo cada vez mejor hecho, siempre mejorado en calidad y en cantidad. Este esfuerzo hacia lo mejor, que corre parejas con un cuidado cada vez mayor "por la exactitud", por la probidad en la ejecución, es desinteresado: cuando se manifiesta—como la bravura del soldado de las guerras de la libertad, batiéndose sólo por la gloria de laborar en pro de una época eterna—, lo hace "a despecho de la ausencia de toda recompensa personal, inmediata y proporcionada". Ahora bien, el desinterés en el esfuerzo es la *virtud* secreta que asegura el progreso continuo en el mundo.

Por otra parte, sin una capa subterránea de entusiasmo capaz "de vencer todos los obstáculos que oponen la rutina, los prejuicios y la necesidad de goces inmediatos" no hay moral eficaz, no se tiene más que una colección de preceptos muertos. Sin embargo, esta fuerza subterránea y soberana es cierto que no se puede encontrar en la imitación del pasado, en la apelación a fantasmas de instituciones "idílicas, cristianas y burguesas", reflejos de "estructuras sociales abolidas", "de economías de la producción", con las cuales la economía en formación estará cada vez más en contradicción. La conclusión se impone: una sola fuerza puede hoy producir ese entusiasmo, sin cuyo concurso no hay moral posible, y es la que resulta de la propaganda en favor de la huelga general.

Tenemos, pues, derecho a sostener que el mundo moderno posee el primer motor que *puede* asegurar la moral de los productores... En la ruina total de las instituciones y de las costumbres queda algo potente, nuevo e intacto, que es lo que constituye, propiamente hablando, el alma del proletariado revolucionario; y esto no será arrastrado en la decadencia general de los valores morales si los trabajadores tienen bastante energía para obstruir el camino a los corruptores burgueses, respondiendo a sus insinuaciones con la brutalidad más inteligible.

* * *

Una doble paradoja caracteriza la acogida que recibió la obra a su publicación. Por parte de las izquierdas, cayó completamente en el vacío, y si logró "abrirse camino" antes de 1914 lo debió a la extrema derecha maurrasiana.

Bien entendido, los que más arriba llamábamos gentes serias del socialismo, tales como los tenores del partido en el Parlamento, tales como un Jaurès, colmado de poder y de honores temporales, sólo podían tener un encogimiento de hombros ante semejante libro y mofarse de los sarcasmos de impotencia que contenía dirigidos a ellos. Pero mucho más, o de peor modo, se enfadaron o ignoraron estas incomprensibles *Reflexiones* los militantes del sindicalismo revolucionario, los verdaderos obreros. Según un buen testimonio, no es seguro que se hubiese podido encontrar entre ellos "media docena" de lectores. Hay que darse cuenta de que más de un aspecto de la doctrina soreliana chocaba de frente con las aspiraciones más ardientes de los medios militantes, fuertemente imbuídos de anarquismo libertario. Tal vez fuese el sabotaje; la moral tradicional en materia de vida privada—igual que "un cura"—a los que hacían una propaganda abierta de la libertad sexual, de los procedimientos neomalthusianos y de "la huelga de vientres"; la cultura del heroísmo por la huelga general a los que esperaban de la huelga, ante todo, como es natural, el mejoramiento de sus condiciones de vida, resultados primordialmente "materiales y tangibles". La influencia de Sorel sobre el sindicalismo obrero en Francia fué nula, como se escribió con exactitud en la *Vida Obrera* después de la muerte del autor de las *Reflexiones;* mucho más apacible fué en Italia, donde era mucho más leído.

En compensación, los medios de *La Acción francesa,* siempre al acecho de anexiones intelectuales, procuraron un éxito al libro de Sorel, tan encarnizado contra la filosofía como contra la realidad práctica de la democracia. Un discípulo de Sorel, G. Valois, se había aliado, en 1906, con *La Acción francesa,* que más tarde había de abandonar ruidosa-

mente. Trataba de aportar a la monarquía soñada bases obreras serias, que faltaban por completo en la *Encuesta*, infantil en este dominio. Estaba bien calificado para servir de agente de enlace. De hecho, alrededor de 1910, diversos signos—entre ellos la aparición de dos revistas, *La Independencia*, fundada por Sorel y Variot, y los *Cuadernos del Círculo Proudhon*—manifiestan una aproximación bastante acentuada entre antidemócratas de derechas y antidemócratas de izquierdas (Sorel, Berth). Es la época en que Sorel confiaba a Variot que Maurras era para la monarquía, por su envergadura doctrinal, lo que Marx había sido para el socialismo. Es la época en que Paul Bourget hacía representar *La barricada*, escenificación tendenciosa—en el sentido burgués—de las *Reflexiones*. Sorel se sintió visiblemente halagado por el homenaje del célebre escritor. El "erizo", como le ha llamado Barrès, no sacaba ya sus púas. Desengañado, en esta tercera etapa de su vida, por los militantes de aquel proletariado que había sido su primer amor, y que sería el último, soñaba confusamente con que la burguesía, bajo el doble látigo maurrasiano y neomarxista, repudiaría su larga "cobardía", se recobraría y volvería a encontrar el antiguo ardor belicoso de los "capitanes de industria" *El imperialismo* (según la expresión de P. Lasserre en un libro consagrado a Sorel en 1928), es decir, la voluntad de poder de la clase obrera, resucitaría por reacción la antigua voluntad de poder, el antiguo *imperialismo* de la burguesía.

Pero sería muy arriesgado decir que Sorel, aun en esta época de su vida, haya creído posible y haya deseado la victoria de la burguesía, como término de este choque dialéctico. La verdad es que, en esta aproximación pasajera de los maurrasianos y los sorelianos, había mucho de ficticio y de equívoco. Al menos, esta extraña, superficial y efímera conjunción de un sindicalismo revolucionario completamente intelectual y de un neomonarquismo no menos intelectual había impedido a las *Reflexiones* hundirse en la indiferencia.

1914. La guerra. Sorel se obstinaba—acababa de escribir—"en seguir siendo, como lo había sido Proudhon, un servidor desinteresado del proletariado". R. Johannet nos lo muestra, en esta nueva etapa, como pensador otra vez solitario y "otra vez cansado". La guerra, hecha por los aliados en nombre de los principios democráticos que él detesta, le parece de una repugnante hipocresía.

Mayo de 1917: el derrumbamiento de la Rusia zarista, el triunfo de Lenin y de la dictadura del proletariado. 1919-1922: la postguerra y sus espasmos; la coalición de los aliados contra el bolchevismo; la aparición de los fascios en Italia, bajo el impulso del antiguo socialista

Mussolini, a quien Sorel había conocido antes de la guerra; la muerte de Sorel, en agosto de 1922. La *violencia* no sólo ideológica, sino material hasta el salvajismo, la *acción directa*, están ahora a la orden del día. La moda política y políticointelectual está ahora en el antiparlamentarismo. Pero también está en la cuestión proletaria, alumbrada por la roja luz de la revolución rusa. Los tiempos están, pues, maduros para un descubrimiento retrospectivo, para una exhumación un poco declamatoria de Sorel, profeta de las edades nuevas con sus *Reflexiones*. Se compone con él un sabroso personaje, mezcla de Sócrates moderno y de Diógenes, que despertaba los espíritus, que buscaba, si no un Hombre, un Héroe, al menos una Clase heroica. Y el lugar común literario va a nacer con motivo del hermoso viejo de fresca tez de niño, del "padre Sorel": en él se saludaría al padre, "a la vez", de Lenin y Mussolini. ¡Seductor, cautivador escorzo! ¿Qué pensar de él?

El vínculo de "filiación directa"—precisa G. Pirou—con Mussolini es incontestable. Con Lenin es dudoso; grandes afinidades de pensamiento, ciertamente (dictadura del proletariado, exaltación del "productor", odio a la democracia "burguesa"), pero filiación, no.

Las profesiones de fe sorelianas de Mussolini son bien conocidas. "Es a Sorel a quien más debo." "Para mí, la violencia es moral..., más moral que los compromisos o las transacciones." "El fascismo será soreliano." Se estima, en general, que si Sorel hubiese vivido bastante, hubiese dado "su bendición" al fascismo triunfante, como la había dado al bolchevismo vencedor. Sin embargo, ¿qué se sabe? Nada está más lejos, por lo menos del Sorel de las *Reflexiones*, que el culto fascista del Estado, que la "estatolatría" fascista.

En cuanto a Lenin, Sorel tuvo ocasión de recusar la halagadora, o temible, paternidad que algunos le asignaban. En el *Pro Lenin*, escrito como apéndice a la cuarta edición de las *Reflexiones*, en septiembre de 1919, leemos: "No tengo ninguna razón para suponer que Lenin haya tomado ideas de mis libros." Pero si esto fuese así, prosigue Sorel, ¡qué orgullo experimentaría! Y proclama a Lenin "el mayor teórico que el socialismo ha tenido desde Marx y un jefe de Estado cuyo genio recuerda el de Pedro el Grande". Y maldice con acento apasionado "a las democracias plutocráticas", es decir, a los aliados, que "hacían pasar hambre a Rusia: "Yo no soy más que un viejo cuya existencia está a merced de mínimos accidentes, pero ¡ojalá pueda, antes de descender a la tumba, ver humillar a las orgullosas democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes!"

¿Era ésta la última palabra de Sorel? Quizá—como cree R. Johan-

net—él no dijo a nadie esta última palabra de sus sueños, y dejaba "a la acción el cuidado de hacer brotar el sentido oculto de su doctrina". En cuanto a la última palabra de Lenin sobre Sorel, ¿hay que creer que sea la siguiente (sacada de *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en 1909): "el embrollado espíritu bien conocido, G. Sorel"? Es evidente que para un Lenin, el espíritu menos embrollado que ha habido—como vamos a poder ver—, la pretensión soreliana de hacer la síntesis, más o menos hegeliana, del marxismo y del proudhonismo no podía emanar más que de un cerebro propio únicamente para "pensar lo absurdo" y lo confuso.

CAPÍTULO IV

"EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN", DE LENIN (1917)

> Todos los revolucionarios proclaman sucesivamente que las revoluciones pasadas no condujeron en definitiva más que a engañar al pueblo, y que solamente la que ellos tienen a la vista será la verdadera revolución.
>
> (VILFREDO PARETO.)

Crisis del marxismo—acabamos de verlo a propósito de G. Sorel—alrededor de 1900. Amenaza de descomposición doctrinal. En el seno mismo de la Segunda Internacional se afrontan el evolucionismo, o reformismo, u "oportunismo", y el revolucionismo. Tesis de la utilización paciente de los medios legales, sincronizada con el ritmo de la evolución progresiva inevitable, contratesis de la conquista violenta del poder por la acción directa. Marx y Engels, en 1848, en el *Manifiesto*, habían predicado la revolución abierta. Pero desde entonces, a la luz de los acontecimientos, ante la aparición de un factor nuevo tan importante como el sufragio universal, ¿no hubiesen variado? Sus discípulos, o que se creían tales, disputaban, con la injuria en la boca, sobre los textos sagrados. Los evolucionistas pretendían haber extraído un argumento-maza de una frase de Engels que prologaba, en 1895, el libro de Marx sobre *Las luchas de clases en Francia:*

> Nosotros, los revolucionarios, los alborotadores, prosperamos mucho más por los medios legales que por los medios ilegales y por el alboroto. Los partidos de orden, como ellos se llaman, perecen por el estado legal que ellos mismos crearon..., mientras que nosotros, con esta legalidad, nos formamos músculos firmes y mejillas rosadas y respiramos la juventud eterna.

Por más que los revolucionistas replicasen, no sin fundamento, que esta frase, retrotraída a su contexto, no probaba nada, ahí estaban los hechos: sus adversarios ganaban terreno, mientras gozaban personalmente de las ventajas del socialismo parlamentario. Y ellos, los revolucionistas, que, "firmes como una roca", habían elegido el camino más difícil, se convertían cada vez más, entre 1900 y 1914, en una minoría aislada de extrema izquierda.

Estalla la guerra de 1914, y cristaliza de manera dramática las divergencias. Es un desastre para la Internacional. En todos los países beligerantes el grueso de los partidos socialistas se declara por la defensa de la patria. El kautskismo—del nombre del alemán Kautsky—, que antes de la guerra representaba el marxismo ortodoxo y que condenaba el oportunismo en la doctrina sin romper prácticamente con él, se atiene, ante esta situación, a la misma política prudente: una política de centro. Frente a la cuestión del voto de los créditos de guerra, se refugia en las reservas y en los distingos. ¡Política de Poncio Pilato —se indignan los revolucionistas—, hipócrita complicidad con los "socialpatrioteros" y los "socialtraidores"!

El 1 de noviembre de 1914, el órgano central del partido marxista ruso más avanzado (o partido *bolchevique)*, que aparecía en Ginebra y se titulaba *El Social-Demócrata,* publica un artículo virulento. El autor pasa en él revista a la actitud de los diversos partidos marxistas en Occidente y en Rusia, y después estalla del modo siguiente:

> La quiebra de la Internacional es evidente... Los esfuerzos de Kautsky para velar esta quiebra no son más que una cobarde escapatoria. Y esta quiebra es, precisamente, la del oportunismo, prisionero de la burguesía... La cuestión de la patria no puede ser planteada ignorando el carácter concreto de la guerra actual. Es una guerra imperialista, es decir, de la época del apogeo del capitalismo, de la época del *fin* del capitalismo... Ahora bien, de esta última época..., dice Carlos Marx clara y netamente: Los obreros no tienen patria... El socialismo no puede vencer en el antiguo marco de la patria... La burguesía engaña a los pueblos, arrojando sobre el bandidaje imperialista el velo de la antigua ideología de la guerra nacional. El proletariado desenmascarará esta mentira proclamando *la transformación de la guerra imperialista en guerra civil...* ¡Levantemos el estandarte de la guerra civil!... La Segunda Internacional ha muerto, vencida por el oportunismo. Abajo el oportunismo y viva la Internacional depurada..., la *Tercera Internacional!*

El nombre del autor: Vladimiro Ilych Ulianov, llamado Lenin. En las líneas que se acaban de leer se muestra bien su manera propia, su acento propio, y se expresa lo esencial de sus "tesis de guerra".

* * *

"He ahí mi destino: una campaña de lucha tras otra, contra las necedades y las simplezas políticas, contra el oportunismo, etc. Esto desde 1893." Lenin escribía estas líneas en 1916. *Desde* 1893..., es decir, desde que tenía la edad de veintitrés años, y, en cierto modo, había abrazado el marxismo. Crear en la Rusia autocrática un partido marxista, vanguardia de la clase obrera, asignarle un programa preci-

so y una táctica eficaz, eliminar implacablemente toda "desviación" con respecto al marxismo "auténtico", tal fué desde el principio hasta el fin la tarea que se asignó Lenin. Infatigable guardagujas, dirigía obstinadamente, y sin miramiento hacia las personas, el tren marxista por la buena vía, es decir, por la vía de Lenin. Jamás hubo hombre de acción con una intransigencia doctrinal más total; jamás hombre alguno estuvo más seguro de tener razón y "de ser el único en tener razón". Así es como se llevan a buen término, sin mirar gastos—inevitables gastos generales—, las grandes revoluciones.

Para él, conforme al espíritu íntimo del marxismo, teoría y acción no se separaban. "Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria." La teoría permitía la acción, pero la acción hacía progresar la teoría transformándola. Porque la teoría no debía nunca estar retrasada con respecto a la vida. A Lenin le gustaba citar la sentencia que Goethe pone en boca de Mefistófeles: "La teoría es gris; lo que es verde es el árbol eterno de la vida." La teoría de Marx (y del inseparable Engels) no era algo acabado, inmutable: el espíritu mismo del materialismo dialéctico se oponía a ello. Marx había puesto, simplemente—pero ello era enorme y genial—, las "piedras angulares" de la ciencia de las sociedades; correspondía a los marxistas prolongar en todas direcciones, teniendo en cuenta el tiempo y el lugar, los datos fundamentales revelados por el maestro. Pero la "pureza" de estos datos debía ser preservada a toda costa en el seno mismo del necesario trabajo de adaptación dialéctica. Lenin se declaró hasta el fin "prendado de Marx y de Engels", incapaz de "soportar la menor censura con respecto a ellos." Exclamaba: "¡Ah, éstos son hombres! Hay que alistarse en su escuela. No debemos abandonar este terreno."

Y contra todos los que, en su opinión, abandonaban aquel terreno, se erguía Lenin, armado de inflexible lógica y de sarcasmo. Nunca pensó en edificar, como un Plekhanov—el teórico oficial del marxismo ruso—, una obra intelectual por sí misma. Lenin teórico y Lenin militante eran exactamente el mismo hombre. Acudía siempre a lo más urgente. En cuanto percibía en algún sitio un atentado al marxismo "auténtico", se lanzaba a fondo. Y su pluma ágil, su palabra apremiante y seca, hostigaban y abatían al culpable. Lo esencial de su esfuerzo doctrinal era impedir que la Segunda Internacional bastardease el marxismo con el oportunismo, resucitar las palabras marxistas voluntariamente "olvidadas". Si le acontece escribir un voluminoso estudio filosófico, tal como *Materialismo y empiriocriticismo,* es porque se ha impuesto—nos dice—"como tarea investigar lo que hace

divagar a las gentes que nos ofrecen, so color de marxismo, algo increíblemente incoherente, confuso y reaccionario".

En 1914, cuando estalló la guerra, estaba definitivamente consumada la escisión entre las dos fracciones, *menchevique* y *bolchevique*, del partido socialdemócrata de Rusia, fundado en 1898. Esta escisión había sido planteada en el Congreso de Bruselas-Londres de 1903, a propósito de la cuestión de la organización del partido. Lenin y los suyos, partidarios de una disciplina rigurosa, habían tenido mayoría, de donde el nombre de *bolcheviques* (de la palabra *bolchinstvo*, mayoría), mientras que sus adversarios recibían el de *mencheviques* o minoritarios. Así, esta designación, llamada a hacerse tan famosa, dependió en su origen de un hecho, como dice Lenin, "puramente accidental". La divergencia no hizo más que acentuarse entre 1903 y 1912. Fué en esta última fecha cuando los bolcheviques, en la conferencia de Praga, consiguieron expulsar a los mencheviques del partido socialdemócrata ruso. Fué constituído un nuevo Comité central, que dominaba Lenin (Stalin, entonces deportado en Siberia, formaba parte de él). Se fundó un periódico diario, la *Pravda* o *Verdad.* Después de esta depuración de gran estilo, el partido podría afrontar, solo y coherente, la temible prueba de la guerra de 1914.

Guerra imperialista: tal es el calificativo que Lenin, como se ha visto, le aplica en el memorable artículo del *Social-Demócrata*, de fecha 1.° de noviembre de 1914. El epíteto "imperialista" tiene aquí un sentido específicamente leninista. Una de las obras más célebres de Lenin (que iba a escribir en Zurich en la primavera de 1916) se titula: *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo.* Según el autor, el capitalismo floreciente y "progresivo" de la época de Marx se había transformado en imperialismo mediante la sustitución de la libre competencia por el monopolio. El monopolio *(cartels, trusts,* concentración bancaria, de donde dominación del capital financiero) había conducido, en efecto, a las agrupaciones monopolistas a conquistar, después del mercado interior, los mercados exteriores. Y, en virtud del paralelismo postulado por el marxismo entre lo económico y lo político, el reparto del mundo—colonias, esferas de influencia—entre las grandes potencias había acompañado necesariamente al reparto del mundo entre las agrupaciones monopolistas. He ahí el imperialismo surgido de los flancos del capitalismo. Pero el monopolio engendraba infaliblemente una tendencia al estancamiento y a la "putrefacción"; agravaba todas las contradicciones del capitalismo. En este sentido, era él la transición del régimen capitalista parasitario, agonizante, en pro-

ceso de putrefacción, hacia un orden económico y social superior; era "el estadio supremo del capitalismo" y la "víspera de la revolución socialista".

La guerra en 1914 era, de un lado y de otro, una guerra "imperialista", es decir, "una guerra de conquista, de pillaje, de bandidaje; una guerra para el reparto del mundo, para la distribución y redistribución de las colonias, de las zonas de influencia, del capital financiero, etc." Por tanto, el socialchauvinismo, "socialismo de palabra, chauvinismo de hecho", de la Segunda Internacional no era más que una abyecta traición "burguesa". Y la misión de los partidos de vanguardia de la clase obrera y de la revolución proletaria, tal como el partido bolchevique, era transformar esta guerra imperialista en guerra civil, a ejemplo de la Comuna de París. Esta sería la obra de la Internacional depurada, de la futura III Internacional "comunista" ("comunista": una palabra clave, y que Lenin resucita, del marxismo auténtico.)

Ya se sabe que lo que Lenin escribía en los primeros meses de la guerra lo llevó a cabo más tarde. Por importante que haya podido ser el papel desempeñado por los demás jefes bolcheviques, nadie ha discutido nunca que la parte preponderante, decisiva, en el triunfo final del bolchevismo en Rusia le corresponde a Lenin.

El 16 de abril de 1917, después de un largo exilio, Lenin vuelve a Rusia, desde Suiza, por la complaciente Alemania. Inmediatamente después, con sus famosas *tesis de abril*, dicta el camino a seguir. Un camino tan revolucionario que la mayor parte del partido bolchevique se espanta de él. Lenin está "más a la izquierda que la izquierda". "Es el delirio." Lenin estima que la revolución democráticoparlamentaria o burguesa (la del gobierno provisional, la de Miliukov, la de Kerensky) está acabada y debe ser transformada inmediatamente en revolución socialista, proletaria. Ahora bien: apenas hace un mes que fué abatido el zarismo.

Lenin mantiene su posición, a su manera sarcástica. Escribe en la *Pravda:* "Naturalmente, es infinitamente más fácil clamar, injuriar y poner el grito en el cielo que tratar de referir, explicar y recordar *cómo* han razonado Marx y Engels... a propósito de la Comuna de París y de la *clase de Estado* que necesita el proletariado." Lenin funda su argumentación en el hecho de que el poder, embrionario, pero creciente, de los *soviets*, es decir, de los comités revolucionarios de diputados, obreros y soldados, "es del mismo tipo que la Comuna de París de 1871". A todos los que rezongan con las tesis de abril les reprocha el no querer "reflexionar en lo que son los soviets", el no querer ver la verdad evi-

dente de que, en la medida en que los soviets existen, *en la medida en que* son el poder, existe en Rusia "un Estado del *tipo* de la Comuna de París".

Lo que era la Comuna de París; cómo habían razonado Marx y Engels sobre ella; lo que era la clase de Estado necesaria para el proletariado; y, más ampliamente, cuál era la posición doctrinal del marxismo radical, es decir, revolucionista, es decir, "auténtico", frente al problema fundamental del Estado; todo esto iba a "contarlo, a explicarlo, a recordarlo" Lenin algunos meses después de su tesis de abril, en *El Estado y la revolución.*

* * *

Lenin había recogido en un cuaderno de tapas azules, conocido bajo el nombre de "El marxismo y el Estado", todo lo que Marx y Engels habían escrito sobre el Estado. Esta fué la documentación de su obra, compuesta en agosto-septiembre de 1917, durante su retirada forzosa en Finlandia. El autor tenía en mucha estima la documentación del cuaderno azul, tanto como el mismo manuscrito de la obra. Había tomado sus medidas para que, si era detenido por el gobierno de Kerensky, el partido pudiese entrar en posesión de aquellos papeles preciosos. Después de haber resucitado la doctrina, olvidada o desnaturalizada por el oportunismo, de Marx y Engels sobre el Estado; después de haber dicho las cosas claras especialmente a Kautsky, "principal autor de aquellas deformaciones", de aquel "envilecimiento del marxismo", la obra debía estudiar, en un séptimo y último capítulo, las enseñanzas a sacar de la experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y, sobre todo, de febrero de 1917. El plan de este último capítulo estaba ya determinado, pero la crisis política decisiva que condujo a la revolución de octubre de 1917 no dejó tiempo a Lenin para escribir una sola línea de él. El mismo Lenin dijo que no había sino regocijarse por un "impedimento" de esta clase y que "es más agradable y más útil hacer la experiencia de una revolución que escribir sobre ella".

En el prefacio de la primera edición, fechado en agosto de 1917, el autor explica cómo la guerra imperialista hace "cada vez más monstruosa la monstruosa opresión de las masas trabajadoras por el Estado, que se confunde cada vez más con las omnipotentes agrupaciones capitalistas"; cómo, por este hecho, la revolución proletaria internacional asciende manifiestamente; y cómo la cuestión de su actitud hacia el Estado reviste a la vez una significación de política práctica y un carácter

de palpitante actualidad, "pues se trata, en esta coyuntura, de explicar a las masas lo que deberán hacer en un próximo porvenir para liberarse del yugo del capital".

Releamos acerca de esta cuestión del Estado el *Manifiesto comunista.* Sólo nos proporciona un bosquejo bastante pobre. El Estado, el poder político—se nos afirma en él—no es otra cosa que el poder organizado de una clase con vistas a la opresión de la otra. Esta clase opresora y explotadora es actualmente la burguesía. Pero el proletariado derribará a la burguesía por la violencia—será el movimiento de una inmensa mayoría contra una minoría, en provecho de la inmensa mayoría—; el proletariado se constituirá en clase dominante, conquistará la democracia. En lo sucesivo, suyo será el Estado. El poder político será él. Se aprovechará de ello para suprimir "despóticamente" las antiguas condiciones de producción. Pero suprimir éstas es suprimir al mismo tiempo las condiciones de existencia del antagonismo de las clases, fundado sobre la apropiación privada de los medios de producción; es suprimir las clases, por tanto, el proletariado mismo, en cuanto último titular del poder político, en cuanto Estado. Así, pues, la *dictadura del proletariado* (según la expresión que Marx no empleará hasta 1852) no debe ser ella misma más que una etapa, una *transición* hacia este fin último: la sociedad sin clases y sin Estado. Al término del proceso dialéctico, el antiguo Estado burgués, convertido transitoriamente en proletario, habrá desaparecido para dejar lugar a una *asociación,* en "que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del desenvolvimiento libre de todos".

Pero Marx y Engels no se habían quedado, sobre la cuestión del Estado, en el *Manifiesto.* Habían profundizado esta cuestión de manera concreta en sus obras ulteriores. A los acontecimientos de su tiempo —revolución de 1848 y golpe de Estado de diciembre de 1851; Comuna de París; constitución de la Segunda Internacional con la potente sección alemana—les habían aplicado al análisis marxista, que es "una guía para la acción", más que un dogma. Sobre estas obras ulteriores de Marx y Engels se apoya Lenin. De ellas extrae, a cada paso de su propia exposición, largas citas, que la hacen considerablemente pesada. Pero estas citas le parecen absolutamente necesarias para que el lector se ponga en situación de apreciar la extensión de los olvidos y de las falsificaciones cometidas por los oportunistas.

> Todos los pasajes decisivos—escribe Lenin—de las obras de Marx y de Engels sobre el Estado deben ser absolutamente reproducidos tan completamente como sea posible, a fin de que el lector pueda hacerse una idea por sí

mismo del conjunto de las concepciones de los fundadores del socialismo científico, del desarrollo de estas concepciones, y, también, para que su deformación por el kautskysmo que domina hoy día sea probada con documentos, sea puesta en evidencia.

La verdad es que para extraer de estos pasajes, dispersos en Marx y en Engels (combinados con el *Manifiesto*, base fundamental), un cuerpo de doctrina bien ligado, capaz de servir de guía eficaz a la acción revolucionaria, era menester el vigor de un espíritu tan lúcido como el de Lenin.

Veamos cómo este cuerpo de doctrina toma forma progresivamente en *El Estado y la revolución*, obra de combate, pesada, sobrecargada de exégesis.

* * *

¿Qué es el Estado, el aparato estatal, la máquina estatal?

El Estado no ha existido "en todo tiempo" (Engels), ni está por encima y fuera de la sociedad, como un árbitro imparcial. Ha surgido de la sociedad; es un producto de ésta en una cierta etapa de desenvolvimiento económico, a la cual correspondió la escisión en clases distintas, "irreconciliablemente hostiles". La sociedad primitiva o patriarcal, la de la *gens*, la de la tribu o el clan, no dividida en clases, ignoraba el Estado. El Estado, según Engels, constituye la "confesión" de que la sociedad se ha enredado en una insoluble contradicción consigo misma, de que está escindida en antagonismos irreducibles, para desembarazarse de los cuales se muestra impotente. En efecto, para que las clases no se devoren entre sí y no devoren a la socidad en una lucha estéril, es menester que una fuerza las contenga y las mantenga en los límites del orden. El Estado es esta fuerza, nacida—dice Engels—de la sociedad, "pero alejándose de ella cada vez más". Si él modera el conflicto de las clases, es legalizando y afirmando la dominación de una clase sobre las demás. El es la organización *especial* de la fuerza, de la violencia, para reprimir a las clases dominadas y explotadas. El orden que él crea consiste, por una parte, en quitarles a éstas los medios que les permitirían derribar a sus opresores, y por otra parte, en acumular en beneficio de los opresores los medios de imponer y de mantener su voluntad de clase. Esta acumulación constituye *el aparato del poder del Estado o máquina del Estado*, un "ingenio o máquina de denominación de clase". Se ve, pues—puede decir Lenin—, hasta qué punto es falso, pequeño burgués y menchevique, el pretender que el Estado concilia las clases. Por el contrario, sólo surge a consecuencia de la inconciliabilidad de los antagonismos sociales.

¿En qué consiste exactamente este aparato o máquina de Estado, instrumento *especial* de represión de una o varias clases por otra, y, lo que es más, de la mayoría por la minoría?

Ejército permanente y burocracia: éstos son, con sus diversos accesorios materiales (prisiones e instituciones coercitivas de toda especie), los dos rodajes centrales del aparato del Estado.

El ejército permanente y la policía se componen de destacamentos *especiales* de hombres armados. *Especiales,* por oposición a la organización *general* y espontánea de la población como fuerza armada, organización que era posible antes de la escisión de la sociedad en clases, pero que se hizo imposible después de aquella escisión (pues el armamento espontáneo entrañaría una lucha armada entre las clases hostiles).

Burocracia, es decir, el conjunto de los funcionarios separados de las masas, colocados por encima de la sociedad de la cual son órganos, gozando de una situación privilegiada que protegen leyes *especiales.* Pues el respeto libre, voluntario, del cual—en opinión de Engels—estarían rodeados en la *gens* los órganos de la sociedad, "no les bastaría ya, aun cuando pudiesen adquirirlo". Lo que Lenin comenta así: "El más miserable agente de policía tiene más autoridad que los representantes del clan; pero el mismo jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar al jefe del clan, al que la sociedad patriarcal rodeaba de un respeto voluntario y no impuesto por el bastón de mando." Agreguemos que para mantener este poder público *especial,* colocado por encima de la sociedad, y que se designa con el nombre de Estado, hacen falta impuestos y una deuda pública. Los funcionarios, por la percepción de impuestos, están en posesión de los medios de mantener el poder público, y, por consiguiente, del poder público mismo.

Marx, en el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* ha hablado, a propósito de la Francia de 1851, de

> ese Poder ejecutivo, con su enorme organización burocrática y militar, con su máquina de Estado, complicada y artificial; con ese ejército de funcionarios que asciende a medio millón, junto a un ejército efectivo que cuenta también con medio millón de hombres, ese espantoso organismo parasitario que envuelve como en una red el cuerpo de la sociedad francesa y obstruye todos sus poros.

Lenin insiste, después de Marx y Engels, en esto de que la máquina del Estado es una máquina de opresión de una clase por otra (prácticamente, del proletariado por la burguesía), *lo mismo en una república democrática que en una monarquía.* Pues "en una república democrática el Estado sigue siendo Estado, es decir, que conserva su prin-

cipal carácter distintivo: transformar a los funcionarios, esos servidores de la sociedad, sus órganos, en *amos* de ésta". Lo cual no quiere decir, bien entendido, que la forma de opresión deba ser indiferente al proletariado, "como lo enseñan ciertos anarquistas". Hay, en efecto, una idea fundamental que marca como con un trazo rojo, según Lenin, todas las obras de Marx, y es que *"la república democrática es el camino más corto que conduce a la dictadura del proletariado"*. Porque la república democrática representa una forma "más amplia, más libre, más franca, de lucha de clase y de opresión de clase"; ella da al proceso histórico un impulso tal que la posibilidad de satisfacer los intereses esenciales de las masas oprimidas aparece por fin, y esta posibilidad, como se sabe, "se realiza inevitablemente, y únicamente, en la dictadura del proletariado, en la dirección de "esas masas por el proletariado". Y, desde este mismo punto de vista de la revolución proletaria, la mejor forma de república democrática es la forma *centralizada*, una e individual: "república unitaria democrática centralizada". Centralismo democrático—hace observar Lenin, a imitación de Engels—que no hay que entender en el sentido burocrático, puesto que él "no excluye en modo alguno una amplia autonomía administrativa local".

* * *

¿Cuáles son, frente a la máquina del Estado así definida, las tareas del proletariado?

El proletariado debe comenzar por apoderarse de esta máquina por medio de la revolución violenta, "ineludible". La violencia—lo dijo Marx y lo recuerda Engels (1)—es "la partera de toda vieja sociedad a punto de dar a luz una sociedad nueva, el instrumento con ayuda del cual se abre camino el movimiento social y rompe las formas políticas muertas y petrificadas". Lenin insiste:

> La necesidad de educar de manera sistemática a las masas en esta *idea...* de la revolución violenta está en la base de toda la doctrina de Marx y de Engels. La traición de su doctrina por las tendencias socialchauvinista y kautkysta, hoy dominantes, se marca con un relieve singular en el olvido de esta propaganda...

La educación sistemática, que pregona Lenin, consiste en formar ante todo un partido obrero, vanguardia del proletariado, "capaz de

(1) A despecho de Sorel, Lenin no distingue entre *violencia y fuerza* más de lo que lo habían hecho Marx y Engels.

tomar el poder y de *conducir al pueblo entero al socialismo*, de dirigir y de organizar un régimen nuevo, de ser el educador, el guía y el jefe de todos los trabajadores y explotados para la organización de su vida social, sin la burguesía contra la burguesía". Henos aquí lejos del oportunismo en que se ve educar en el partido obrero

a los representantes mejor retribuídos de los trabajadores, que se destacan de la masa, se labran una situación conveniente en el régimen capitalista y venden por un plato de lentejas su primogenitura, es decir, que renuncian a su papel de jefes revolucionarios del pueblo en la lucha contra la burguesía.

El proletariado, habiéndose apoderado de la máquina del Estado, se transforma en clase dominante; establece su *dictadura*, es decir, un poder que no comparte con nadie. El Estado, esa fuerza *especial* de represión, esa organización *especial* de la violencia, se hace proletario en lugar de ser burgués. A la represión de millones de trabajadores por un puñado de ricos sucede la represión por el proletariado de este puñado de ricos, cuya resistencia "inevitable, desesperada", debe ser aplastada sin remisión. ¡Quédese para la falsa ingenuidad de los oportunistas, de los demócratas pequeño-burgueses, el soñar con "la sumisión pacífica de la minoría a la mayoría consciente de sus tareas"! La misma dictadura permitirá al proletariado transformar todos los medios de producción en propiedad del Estado y organizar todas las masas trabajadoras y explotadas con vistas al nuevo régimen económico.

Contra la utopía anarquista, que pretende, mediante la revolución, pasarse sin el Estado, encarnación de la autoridad y de la coacción, que pretende abolir el Estado inmediatamente, "de la noche a la mañana", Lenin recuerda la enseñanza de Marx y, sobre todo, de Engels.

El proletariado—dice Lenin—no tiene necesidad del Estado más que durante un cierto tiempo. No estamos en modo alguno en desacuerdo con los anarquistas en cuanto a la abolición del Estado como *fin*. Afirmamos que, para alcanzar este fin, es necesario utilizar *provisionalmente* los instrumentos... del poder del Estado contra los explotadores, lo mismo que es indispensable para la supresión de las clases la dictadura *provisional* de la clase oprimida.

Lenin cita largamente a Engels, convirtiendo en irrisión la confusión de ideas de los "antiautoritarios" que eran los proudhonianos, que serían los anarquistas: negadores de toda autoridad, de toda subordinación, de todo poder. ¿Quién hará marchar una máquina técnica un poco complicada, una fábrica, un ferrocarril, un navío en alta mar, sin una cierta subordinación, sin una cierta autoridad? ¡Locos antiautoritarios, que reclaman que el Estado político sea suprimido de un golpe,

"antes, incluso, que sean suprimidas las condiciones sociales que lo crearon"! Engels se encoge de hombros:

> ¿Vieron jamás una revolución estos señores? Una revolución es con toda seguridad la cosa más autoritaria que existe, un acto por el cual una parte de la población impone a la otra su voluntad a tiros de fusil, a bayonetazos y a cañonazos, medios autoritarios, si los hay. Le es forzoso al partido que ha triunfado mantener su dominación por el temor que sus armas inspiran a los reaccionarios... Así, pues, una de dos: o bien los antiautoritarios no saben ellos mismos lo que dicen, y en este caso no crean más que confusión, o lo saben, y en este caso traicionan la causa del proletariado. En los dos casos sirven únicamente a la reacción.

Pero se plantea una cuestión capital, que había escapado en 1848 a los autores del *Manifiesto:* ¿es que la organización de la dictadura del proletariado, es decir, de la violencia autoritaria, con el doble designio de reprimir la resistencia de los explotadores y de guiar a las masas en el establecimiento de la economía socialista, es que tal organización puede ser creada *sin que sea primero destruída, aniquilada, la máquina estatal que la burguesía había construído para sí misma?* Lenin responde categóricamente: no.

Entonces, nueva cuestión, gemela de la precedente: *¿por qué reemplazar* esta máquina de Estado burguesa?

* * *

Ante todo, romper la antigua máquina... Si el *Manifiesto* era mudo a este respecto, Marx, desde 1852, en su *Dieciocho brumario,* había tomado partido. Comprobaba que el desarrollo, el perfeccionamiento, el refuerzo del aparato burocrático y militar se habían proseguido a través de todas las revoluciones burguesas que había conocido Europa desde la caída del feudalismo. Estimaba, como Tocqueville, que la centralización francesa era hija de la monarquía absoluta, y que la Revolución, y después Napoleón, habían engrandecido y completado la máquina centralizada del Estado. Escribía: "Todas las revueltas no han hecho otra cosa que tornar más perfecta esta máquina, en lugar de quebrantarla." Frase que Lenin subraya y comenta con complacencia y vigor.

> En esta notable apreciación—escribe—, el marxismo da un gran paso adelante en relación con el *Manifiesto comunista.* Allí la cuestión del Estado es planteada todavía de una manera muy abstracta, en sus nociones y términos más generales. Aquí la cuestión se plantea de manera concreta y la deducción

es eminentemente precisa, definida, prácticamente tangible: todas las revoluciones anteriores han perfeccionado la máquina del Estado; ahora bien, es necesario romperla, demolerla. Esta deducción es la cosa principal, esencial, de la doctrina marxista sobre el Estado. Y es precisamente esta cosa esencial la que ha sido no solamente *olvidada* por completo por los partidos socialdemócratas oficiales dominantes, sino también francamente *desnaturalizada* por el teórico más visible de la Segunda Internacional, K. Kautsky.

Pero era necesaria, para zanjar definitivamente la cuestión, la experiencia concreta de uno de los movimientos de masa más interesantes, desde el punto de vista del marxismo, de la historia social: la Comuna de París de 1871. Por primera vez, el proletariado tuvo entonces "en sus manos durante dos meses el poder político". La Comuna—escriben Marx y Engels en su prefacio de 1872 a una nueva edición alemana del *Manifiesto*—, "la Comuna ha demostrado que la clase obrera no puede simplemente apoderarse de la máquina estatal *completamente* dispuesta y ponerla en marcha para hacerla servir a sus propios fines". He ahí uno de los puntos, entre otros, en que el *Manifiesto* debía ser superado. Y he ahí—exclama Lenin (que da a esta frase una "*gigantesca*" significación, más allá, al parecer, de las intenciones de sus autores)—, he ahí, sin embargo, dónde la mala fe de los falsarios oportunistas se ha atrevido a darse libre curso. Según ellos, "Marx habría subrayado en este pasaje la idea de la evolución lenta, por oposición a la toma del poder". Demasiado fácil de *olvidar* la carta luminosa de Marx a Kügelmann el 12 de abril de 1871, justamente durante la Comuna:

> Si relees el último capítulo de mi *Dieciocho brumario*, me verás afirmar que la revolución en Francia debe ante todo intentar no hacer pasar la máquina burocrática y militar a otras manos—que es lo que se produjo hasta ahora—, sino romperla (subrayado por Marx; en el original, *Zerbrechen)*. Ahí está precisamente la condición previa de toda revolución verdaderamente *popular*... Es también lo que intentan nuestros heroicos camaradas de partido en París.

¿Es esto evolucionismo, oh buenos apóstoles kautskystas? Y esta palabra, "popular", ¿no os hace temblar, oh mencheviques rusos, que habéis "deformado el marxismo en una doctrina tan ruinmente liberal"? Marx, con el empleo de esta palabra, justificó de antemano las tesis de abril de 1917 de Lenin; comprobó que la "demolición de la máquina del Estado está dictada por los intereses de los obreros y de los campesinos, y que ella los une, pone ante ellos una tarea común, que es suprimir este *parásito* y reemplazarlo por algo nuevo".

"¿Por qué, precisamente?"

No se podía saber por qué en 1848, época del *Manifiesto*, y no se trataba de inventar (el verdadero marxista no inventa nada, pues no hay nada que inventar); por eso, el *Manifiesto* se limitaba a hablar abstractamente de organización del proletariado como clase dominante, de "conquista de la democracia". En 1852 tampoco se sabía por qué se podría reemplazar, y tampoco se trataba de inventar. "Sin caer en la utopía, Marx esperaba la respuesta de un movimiento de masa..." La Comuna constituye la experiencia que se aguardaba: profundamente instructiva, por breve que fuese. Por primera vez se operó

> el giro de la democracia burguesa a la democracia proletaria, de la democracia de los opresores a la democracia de las clases oprimidas, del Estado como *fuerza especial* destinada a oprimir a una clase determinada a la represión de los opresores por la *fuerza general* de la mayoría del pueblo, obreros y campesinos.

Supresión del ejército permanente, reemplazado por el pueblo en armas. Supresión de la burocracia, reemplazada por la elección mediante sufragio universal, y la revocabilidad en todo momento de todos los funcionarios, comprendidos los magistrados (perdiendo estos últimos su independencia "aparente"). Reducción de todos los sueldos, desde los miembros de la Comuna hasta los grados más bajos de la escala, al salario normal de un obrero. Desaparición de "todos los privilegios y gastos de representación de los grandes dignatarios del Estado... con los dignatarios mismos". Reposición de la policía en el rango de las otras administraciones (es decir, que ella es "despojada inmediatamente de sus atribuciones políticas" y se convierte en "el instrumento responsable y en todo momento revocable de la Comuna"). Supresión del parlamentarismo, pero no de las instituciones representativas: "La Comuna debía ser una asamblea no parlamentaria, sino *actuante*, que ostentase al mismo tiempo el poder legislativo y el ejecutivo." Tales son los rasgos principales que revela, según Marx en *La guerra civil en Francia*, el análisis de esta notable experiencia concreta de 1871.

Desde todos estos puntos de vista, la Comuna no era ya, según una expresión de Engels, "un Estado en sentido propio". O, en términos más precisos, tomados igualmente de Engels, era un Estado que era ya un comienzo de *debilitamiento* del Estado.

Debilitamiento: Lenin, con su fuerza de demostración y de repetición despreocupada de todo arte literario, pone el acento en esta noción. Ella constituye en él el necesario *pendant* de la dictadura transi-

toria del proletariado. Lenin interpreta infatigablemente, de una manera más creadora que literal, la célebre página del *Anti-Dühring*, donde Engels muestra cómo—después de la toma de posesión de los medios de producción por el proletariado en nombre de la sociedad—la intervención del poder de Estado "se hace superflua en un dominio tras otro", falta de antagonismo de clase, falta de clase que oprimir y que reprimir; y cómo esta intervención "se amortigua por sí misma": "El gobierno de las personas es sustituído por la administración de las cosas y por la dirección del proceso de producción. El Estado no es *abolido. Se debilita.*" Aquí—nos advierte Lenin—conviene distinguir bien lo que los oportunistas de toda laya han confundido groseramente, a saber: la etapa del *reemplazamiento del Estado burgués por el Estado proletario*, "imposible sin revolución violenta", y la *etapa de la supresión del Estado proletario*, "es decir, la supresión de todo Estado, [que] no es posible más que por la vía de debilitamiento".

Sobre lo cual, Lenin, apoyándose sin cesar en Marx y Engels, pero completándolos o sobrepasándolos, se cree en el deber de mostrar cómo se debe proseguir el proceso político de debilitamiento, de amortiguamiento del Estado, hasta un cierto grado, desde el cual el Estado declinante puede ya ser llamado un Estado "no político". Lenin se empeña en poner de manifiesto la estrecha correlación que existirá entre el desarrollo económico del comunismo y el debilitamiento progresivo del Estado. *Bases económicas del debilitamiento del Estado*, tal es el título del capítulo V, célebre por la distinción que en él se encuentra entre la primera fase o fase *inferior* de la sociedad comunista, y la segunda fase o fase *superior* de esta sociedad.

* * *

La primera fase o fase inferior es aquella en el curso de la cual la sociedad comunista, recién salida de los flancos del capitalismo "después de un largo y doloroso parto", lleva todavía en todos los dominios, económico, moral, intelectual, "los estigmas de la vieja sociedad" (Marx). En el curso de esta primera fase, en este primer grado, el comunismo, que, conforme a la dialéctica, es "*algo que se desprende del capitalismo*", no puede estar todavía completamente liberado de las tradiciones o de los vestigios del susodicho capitalismo. Dicho de otro modo: no puede estar completamente maduro, desde el punto de vista económico. Sin duda los medios de producción pertenecen ahora a la sociedad entera, habiendo sido expropiados todos los capitalistas y

transformados todos los ciudadanos en trabajadores y empleados de un gran *cartel* único, a saber: el Estado entero, "el Estado de los obreros armados". Por ello mismo se ha terminado esa injusticia burguesa que consiste en la apropiación privada de los medios de producción. Pero subsiste otra injusticia, de esencia no menos burguesa: la que consiste en repartir los objetos de consumo *según el trabajo proporcionado* ("a cantidad igual de trabajo, igual cantidad de productos") y no *según las necesidades.*

Injusticia, porque los hombres no son iguales: uno es más fuerte y otro más débil, uno casado y el otro no, uno tiene más hijos que el otro, etc. Así, pues, uno es más favorecido que el otro por la regla que precede. Por otra parte, todo derecho "presupone la desigualdad", porque todo derecho consiste en la aplicación de una regla única a individuos diferentes. Por eso el derecho al producto debería ser, dice Marx, "no igual, sino desigual". Pero esto es imposible en el curso de la primera fase (inferior, por ello) del comunismo: "el derecho no puede nunca ser más elevado que el orden económico y que el grado de civilización que a él corresponde".

De ahí se sigue, en primer lugar, que el derecho burgués, que el Estado burgués, sin burguesía, o, dicho de otro modo, el aparato de coacción—pero democratizado, simplificado, comenzando a debilitarse—, subsisten durante un cierto tiempo. No se podría, pues, durante todo este tiempo hablar de libertad, pues el acoplamiento de las palabras "libertad" y "Estado" es perfectamente absurdo. "En tanto que el proletariado tiene necesidad del Estado—escribía Engels a Bebel—, no es para la libertad, sino para reprimir a sus adversarios; y el día en que se pueda hablar de libertad ya no habrá Estado."

De ahí se sigue, en segundo lugar, que durante toda esta primera fase se deberá ejercer un control extremadamente riguroso sobre la producción y la repartición, sobre la medida del trabajo y la medida del consumo. Control que corre parejas con un recuento estricto del trabajo y de los productos.

> Recuento y control: he ahí lo esencial para la organización, para el funcionamiento regular de la sociedad comunista en su primera fase. Aquí todos los ciudadanos se transforman en empleados asalariados del Estado, constituído por los obreros armados... Todo consiste en obtener que trabajen en la misma medida, que observen exactamente la misma medida de trabajo y que reciban en la misma medida. El recuento y el control en todos estos dominios han sido simplificados hasta el extremo por el capitalismo, que los redujo a las operaciones más simples de vigilancia y de registro, a la entrega de recibos correspondientes, estando todas las cosas al alcance de cualquiera que

sepa leer y escribir y conozca las cuatro reglas de la aritmética. Cuando la mayoría del pueblo proceda por sí misma y por todas partes a este recuento, a este control de los capitalistas (transformados entonces en empleados) y de los señores intelectuales que hayan conservado todavía hábitos capitalistas, este control se hará verdaderamente universal, general, nacional, y nadie podrá ya sustraerse a él. Toda la sociedad no será ya más que una gran oficina y un gran taller con igualdad de trabajo e igualdad de salario.

Lenin, admirando después de Marx el que la Comuna de París hubiese asimilado los funcionarios a los "obreros, vigilantes y contables" de una empresa privada, y acordándose de una frase espiritual sobre el correo, "modelo de institución socialista", había escrito en un capítulo precedente:

Toda la economía nacional organizada, como el correo, los técnicos, los vigilantes, los contables; *todos* los funcionarios recibiendo un sueldo que no sobrepase el salario de un obrero, bajo el control y la dirección del proletariado armado: tal es nuestro fin inmediato. He ahí el Estado, he ahí la base económica del Estado que necesitamos...

El cuadro es poco encantador, si bien se mira. Bien es verdad que sólo corresponde a la fase "inferior". Y el mismo Lenin se apresura a precisar que esta disciplina de gran oficina y de gran taller extendida por el proletariado a toda la sociedad "no es en modo alguno nuestro ideal ni nuestro objetivo final". No es más que un escalón, pero un escalón necesario para poder desembarazar a la sociedad radicalmente "de las villanías y de las ignominias de la explotación capitalista y para asegurar la marcha ulterior hacia adelante". ¡Adelante, hacia las bellezas de la fase "superior"! ¡Adelante, hacia el debilitamiento acelerado del Estado, hasta su desaparición total!

En efecto, el ejercicio de la gestión del Estado, del recuento y del control, por todos los miembros de la sociedad, o al menos por la inmensa mayoría de ellos, preparará muy naturalmente las vías para la desaparición de toda administración u oficina en general. "Cuanto más completa es la democracia, más próximo está el momento en que aquélla resultará superflua. Cuanto más democrático es el Estado constituído por los obreros armados, y que no es ya un Estado en el sentido propio de la palabra, más rápidamente comienza a debilitarse *todo* Estado." Pues cuando el sustraerse al recuento y al control ejercido por el pueblo entero se haya hecho increíblemente difícil, las tentativas en este sentido serán tan raras, y serán castigadas de manera tan pronta y grave ("los obreros armados... no son pequeños intelectuales sentimentales, y no permitirán que se bromee con ellos"), que la ***necesidad*** de

observar las reglas simples y esenciales de toda sociedad humana "se convertirá muy pronto en un *hábito*". Sí, el hábito, la costumbre, conducirán ciertamente a la obediencia "sin violencia, sin coacción, sin sumisión, sin ese aparato *especial* de coerción que tiene un nombre: el Estado". ¿No observamos—pregunta Lenin—en torno a nosotros, constantemente, cómo los hombres se habitúan a observar las reglas indispensables para ellos de la vida en sociedad "cuando no hay explotación, cuando no hay nada que excite la indignación, que provoque la protesta y la rebelión, que necesite la represión"? Se ve, pues, cómo la formación gradual y cierta de la obediencia espontánea, habitual y como refleja con respecto a las reglas necesarias permitirá abrir "de par en par" la puerta por donde se pasará de la primera fase a la fase superior y a la desaparición completa del Estado.

Esta fase superior la había visto Marx como sigue, en una página de la *Crítica de los programas de Gotha y de Erfurt:*

> Cuando haya desaparecido la esclavizante subordinación de los individuos a la división del trabajo y, con ella, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual...; cuando con el desarrollo múltiple de los individuos las fuerzas productoras crezcan y todas las fuentes de la riqueza colectiva broten con abundancia, solamente entonces el estrecho horizonte del derecho burgués podrá ser completamente superado y la sociedad podrá inscribir en sus banderas: *De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.*

Comentario familiar de Lenin: llegará un momento en que los hombres se hayan habituado hasta tal punto a observar las reglas fundamentales de la vida en sociedad, en que su trabajo se haya hecho tan productivo, que por sí mismos, "voluntariamente", trabajarán según sus capacidades. En lugar de calcular codiciosamente, a lo Shylock, en el estrecho horizonte del derecho burgués, no se cuidarán ya de trabajar o no "media hora más que otro", pues cada uno tomará libremente de la masa de los productos según sus necesidades. Y entonces el Estado, *todo* Estado, hecho ya inútil, desaparecerá.

Guardémonos de objetar que esto es nadar en plena utopía y abandonar todo terreno científico. Lenin nos vapulearía severamente. Nos asimilaría a esos críticos burgueses e ignaros, defensores interesados del capitalismo, que se burlan de los socialistas por prometer a cada ciudadano el derecho a recibir de la sociedad, sin ningún control de su trabajo, las trufas, automóviles, pianos, etc., que desee". Ahora bien: jamás un socialista serio ha prometido "el advenimiento" de la fase superior del comunismo. Jamás un socialista serio, es decir, dialéctico

en el sentido marxista, ha hablado de "introducir" el socialismo, en el sentido de la fase superior en que desaparece el Estado, "pues, de una manera general, es imposible introducirlo". Es la dialéctica materialista de la historia la que, haciendo *madurar* económicamente el comunismo, conducirá a esa fase superior, inscrita en el proceso de la fase inferior, la cual, a su vez, está inscrita en el proceso capitalista. El marxismo leninista se limita a afirmar, "con una certeza absoluta", que habrá, después de la inevitable desaparición del capitalismo, un desarrollo gigantesco de las fuerzas productivas, y que este desarrollo tendrá las consecuencias que se acaba de ver. Pero ¿cuál será la rapidez de ese desarrollo? ¿Cuándo conducirá a cada serie de dichas consecuencias?

> Esto no lo sabemos, *ni podemos* saberlo. Así, pues, no tenemos derecho a hablar más que del debilitamiento inevitable del Estado, subrayando la duración de este proceso, su dependencia de la rapidez del desarrollo de la fase superior del comunismo, dejando completamente en suspenso la cuestión de los plazos o de las formas concretas de este debilitamiento. Pues *no tenemos datos* que nos permitan zanjar estas cuestiones.

* * *

Se ve cómo, con este folleto que se hará célebre, la *Revolución* (marxista-leninista) lanzaba al *Estado* el más radical de los desafíos, anunciándole su muerte ineludible, por inanición, al término del proceso histórico. Se sabe, por lo demás, que apenas estaba escrita la obra, que ni siquiera estaba acabada (le faltaba un capítulo), cuando estallaba la revolución efectiva, la revolución bolchevique de octubre contra Kerensky, bajo la dirección de Lenin. Y el desarrollo de esta revolución, desde 1917 hasta nuestros días, iba a proporcionar a los observadores o a los teóricos de la vida social una "experiencia concreta" más larga y más apasionante que todas las precedentes.

Ahora bien, si se aplica a esta experiencia la fría lucidez del análisis marxista, de que Lenin dió tantos ejemplos, se está obligado a comprobar que las enseñanzas de la breve Comuna de 1871 se encuentran, no confirmadas, sino impugnadas. Muy pronto se vió la Rusia revolucionaria en la necesidad vital de reconstituir "el aparato militar y burocrático", tan infamado. Las doctrinas más ambiciosas acaban siempre por abatir su pabellón ante la naturaleza de las cosas, aunque no confiesen su derrota o la camuflen bajo ingeniosos disfraces ideológicos.

Ya hacia 1922, Lenin—prematuramente gastado por una serie de esfuerzos sobrehumanos, y que había de morir el 21 de enero de 1924, a los cincuenta y tres años—expresaba su inquietud ante la "deforma-

ción burocrática". Pero la evolución debía acentuarse con Stalin, sucesor de Lenin con gran disgusto de Trotsky, el más brillante de los revolucionarios de octubre. Stalin, el hombre "de acero", nueve años más joven que Lenin, fortalecido como estaba por su compromiso total con la burocracia del partido comunista o bolchevique, supo eliminar todas las fracciones de la oposición. La teoría staliniana del *socialismo en un solo país*, Rusia, "con los campesinos, bajo la dirección de la clase obrera", barrió la teoría trotskysta de la *revolución permanente*. Según Trotsky, la revolución proletaria no podía ser mantenida en un marco nacional más que provisionalmente, siendo por esencia internacional, y pudiendo encontrar su salvación "únicamente en la victoria del proletariado de los países avanzados". Por otra parte, la omnipotencia del instrumento creado por Lenin, el *Partido*, motor del Estado, redujo cada vez más a los soviets—comités revolucionarios "del pueblo armado"—a no ser, en todos sus órdenes, más que una decoración verbal que enmascarase malamente aquella omnipotencia del partido. El aparato estatal, con todos sus rodajes *especiales*—ejército permanente, policía política, prisiones, funcionarios que gozan de privilegios por encima de la masa—, se reforzó cada vez más.

Con amargura y cólera, los trotskystas de Rusia y de otros sitios (la Cuarta Internacional), los socialistas y los sindicalistas anarquizantes, los intelectuales idealistas de extrema izquierda, denunciaron a porfía esta "traición" del ideal primero. Y con mucha frecuencia invocaron en apoyo de su indignación *El Estado y la revolución*, de Lenin.

En 1936, en su libro *La revolución, traicionada,* Trotsky fulmina contra el "monolitismo" policíaco del partido..., la impunidad burocrática", el funcionario que acabará "por devorar al Estado obrero". ¿Dónde—pregunta—el debilitamiento del Estado, condición de la expansión de la civilización socialista? ¿No había enseñado Lenin que el grado de la "reabsorción" del Estado en la sociedad socialista era el mejor índice de la profundidad y de la eficacia de la edificación socialista? Si verdaderamente se hubiese "puesto fin para siempre a la explotación del hombre por el hombre" (como afirmaba orgullosamente la *Pravda* del 4 de abril de 1936); si, por consiguiente, se estuviese realmente adentrado en la fase inferior del comunismo, que conduce a la fase superior, ¿qué se esperaba para echar abajo, por fin, la "camisa de fuerza" del Estado? "En lugar de lo cual—y es éste un contraste apenas concebible—el Estado soviético toma un aspecto burocrático y totalitario." ¿Qué era el stalinismo sino una variedad del bonapartismo, "forma burguesa" del cesarismo, "una variedad, pero sobre las

bases del Estado obrero desgarrado por el antagonismo entre la burocracia soviética organizada y armada y las masas laboriosas desarmadas"?

En 1937, el trotskysta Víctor Serge, en *Destino de una revolución*, describe el "Estado-prisión, que, según él, ha sustituído al "Estado-Comuna" querido por Lenin. Cree comprobar que en Moscú, como en Leningrado, como en todos los centros de la U. R. S. S., el edificio más imponente es siempre el de la policía política o *Gepeu* (G. P. U.). Cuestión de salud pública, se dirá. Víctor Serge se indigna: "En teoría y en la práctica, el Estado-prisión no tiene nada de común con las medidas de salud pública del Estado-Comuna en el período de los combates; es la obra de los burócratas triunfantes, obligados, para imponer su usurpación, a romper con los principios esenciales del socialismo."

Mientras tanto, André Gide, "de vuelta"—desencantado—de la U. R. S. S., declaraba que todas las reglas del juego socialista eran violadas por la Rusia staliniana, idólatra "del jefe", y que él, Gide, no jugaba más. En 1938, en un prefacio a *La U. R. S. S. tal como es*, de Ivon, militante comunista francés trágicamente desengañado ("De lejos, aquello puede parecer grandioso...; de cerca, es doloroso hasta más no poder"), André Gide evoca nostálgicamente *El Estado y la revolución*, "el librito inacabado de Lenin... tan importante, tan pesado". Y sueña con la "pequeña frase" de Marx acerca de las revoluciones que perfeccionan la máquina del Estado "en lugar de romperla". Y suspira: hace veinte años que, gracias a Lenin, triunfó la revolución, "y ahora, ¿dónde ha ido a parar la U. R. S. S.? La burocracia administrativa, esa temida mecánica, no ha sido nunca más fuerte...; la pequeña frase sigue siendo verdadera y lo que Lenin escribía en 1917 podría volver a escribirlo todavía".

No es éste lugar de suspirar, ni de indignarse, ni de tomar partido, desde el punto de vista de la autenticidad marxista, por la teoría staliniana o la teoría trotskysta. Hay una cosa segura: la pequeña frase de Marx "sigue siendo verdadera"; el *Estado* ha recogido victoriosamente el desafío de la *Revolución* marxista-leninista, como recogió los menos radicales de las revoluciones anteriores; una vez más, la revolución ha perfeccionado—¡y en qué proporciones!—la máquina del Estado en lugar de romperla. Recuérdese el espectáculo ofrecido en otro tiempo por la Francia del antiguo régimen. De una manera análoga, la vieja Rusia ha pasado finalmente de unas manos débiles, las del último zar, a unas manos de hierro, o mejor, "de acero". De golpe, ha sido rejuvenecida, animada de un nuevo, ardiente y poderoso aliento por la

revolución. Por la revolución interpretada en el sentido staliniano: "el socialismo en un solo país". Después de 1917, como después de 1789 (y con mejores razones aún), el gabinete *Leviathan* puede conservar en los labios su extraña sonrisa...

Sin embargo, en conformidad con la dialéctica hegelianomarxista más ortodoxa, el comunismo o bolchevismo—*la tesis*—ha engendrado a su hermano enemigo, su *antítesis:* el nacionalsocialismo. ¿Cómo? Hitler va a decírnoslo.

CAPÍTULO V

«MEIN KAMPF» («MI LUCHA»), DE ADOLFO HITLER

(1925-1927)

Ese ensayo de divinización de un grupo humano por sí mismo.

(FRANÇOIS PERROUX.)

Un decreto bienhechor del destino me hizo nacer en Braunau, sobre el Inn. Esta pequeña ciudad se encuentra en la frontera de esos dos Estados alemanes cuya reunión nos parecía, a nosotros, hombres de la joven generación, que era la obra que debíamos realizar por todos los medios posibles. La Austria alemana debía volver a la gran madre patria alemana... *Los hombres de una misma sangre deben pertenecer al mismo Reich*... Por eso, la pequeña ciudad fronteriza de Braunau se me mostraba como el símbolo de una gran misión.

Tales son las primeras líneas de la espesa obra en dos volúmenes titulada *Mein Kampf*, a la cual se consagra, en la fortaleza de Landsberg del Lech, en Baviera, Adolfo Hitler—jefe del partido obrero alemán nacionalsocialista—, condenado a cinco años de detención después del fracaso de una tentativa de golpe de Estado en Munich, el 9 de noviembre de 1923. Estas primeras líneas van en seguida al grano. El autor cree que debe comenzar por su biografía, por considerarla como eminentemente representativa. La misión de toda su vida estaba ya inscrita en el lugar mismo de su nacimiento. Y esta misión era hacer triunfar contra todas las leyes falsas y artificiales una ley natural y sagrada: la de la *comunidad de la sangre.*

Por medio de este sesgo autobiográfico, el autor se dispone a mostrarnos su propia formación, "en tanto que ello es necesario para la comprensión del libro y que puede servir para la destrucción de la leyenda construída en torno a mi persona por la prensa judía" (Prefacio). El puede también hacer comprender mejor el movimiento *(Bewegung)* nacionalsocialista, exponiendo su génesis, su historia, al mismo tiempo que sus fines. Nadie se sorprenda, pues, si el primer volumen, titulado *Balance (Abrechnung)*, es esencialmente autobiográfico e his-

tórico, aunque cortado por largas digresiones doctrinales, y si el segundo, titulado *El movimiento,* es esencialmente doctrinal, aunque consagre muchas páginas a la "lucha contra el frente rojo" de 1920 a 1922, a la reorganización y al crecimiento del movimiento durante el mismo período, a la ocupación del Ruhr por Francia en 1923.

LA AUTOBIOGRAFÍA

En 1889, en esa simbólica pequeña ciudad fronteriza de Braunau sobre el Inn, nace el hombre que se dice "elegido por el Cielo" para proclamar la voluntad racista del Creador. Hace—confiesa él—mediocres estudios técnicos en la *Realschule* de Linz, capital de la Alta Austria. El dibujo le atrae, y, rehusando convertirse en un funcionario austríaco como su padre, sueña con una carrera de artista pintor. Un viejo profesor de historia, pangermanista, enseña al niño de trece años el odio al Estado de Habsburgo, traidor al germanismo. Y he ahí que la audición de *Lohengrin* en el teatro de Linz hace del joven Adolfo un devoto de Ricardo Wagner, príncipe de la música germánica.

Muerte de su padre. Muerte de su madre dos años después. Hitler tiene entonces quince años. En seguida parte para Viena con una maleta de trajes y de ropa blanca, y en el corazón—nos dice—"una voluntad inquebrantable": la de llegar a ser "alguien".

Las decepciones se acumulan. El joven, a quien la Escuela de Bellas Artes de Viena no ha querido como alumno pintor, está resuelto a hacerse arquitecto, obligado, mientras espera y estudia, a ganarse la vida como obrero, y obligado a pasar hambre. Rueda "por las calles de la gran ciudad", de aquella Viena "cada vez menos alemana", donde se cruza a cada paso con eslavos (polacos, checos, croatas) no alemanes, que toman el lugar y el pan de los alemanes. Además, "esta gran ciudad cruel, que no atrae a los hombres a ella más que para triturarlos mejor", le parece la capital de la iniquidad social, donde se avecindan sin transición la riqueza y la miseria. ¿Qué remedio para esto? ¿La filantropía, las obras de asistencia y de previsión social? Tonterías ridículas, ineficaces—se mofa Hitler—: es "a los vicios profundos y orgánicos" de la sociedad a los que hay que atacar. ¿El socialismo, entonces? Viena es un gran feudo de la socialdemocracia marxista. "En el tajo mismo"—nos cuenta—, Hitler toma contacto con los obreros socialdemócratas; éstos quieren obligarle a adherirse al sindicato. El se niega. Se mantiene apartado, "bebiendo su botella de leche y comiendo su trozo de pan en cualquier sitio", pero oyendo a

pesar suyo las conversaciones de los demás. Lo denigran todo, rechazan todo lo que el joven Hitler, pequeño burgués alemán respetuoso de las autoridades (salvo de los Habsburgo), había aprendido a reverenciar. Todo:

> La nación, invención de las clases "capitalistas"—¡cuántas veces iba a oír esta frase!—; la patria, instrumento de la burguesía para la explotación de la clase obrera; la autoridad de las leyes, medio de oprimir al proletariado; la escuela, institución destinada a producir un material humano de esclavos, y también de guardianes; la religión, medio de debilitar al pueblo para mejor explotarlo a continuación; la moral, principio de estúpida paciencia para uso de borregos, etc. No había nada puro que no fuese arrastrado por el fango.

Muy pronto Hitler no puede callarse más; discute; le amenazan con echarlo abajo desde lo alto del andamiaje en que trabaja; tiene que cambiar de tajo. Moraleja: el éxito en política sólo pertenece a quien es brutal e intolerante; la masa, semejante a una mujer, tiene horror a los débiles, a los tibios; se somete al hombre fuerte, entero, fanático, que infunde miedo, que aterroriza.

> El terror en el tajo, en la fábrica, en los lugares de reunión y con ocasión de los mítines tendrá siempre pleno éxito mientras un terror igual no le obstruya el camino... Si a la socialdemocracia se opone una doctrina mejor fundada, ésta vencerá, aunque la lucha sea dura, *a condición, sin embargo, de que actúe con la misma brutalidad.*

Pero—se preguntaba, según nos cuenta, el joven Hitler—, ¿cuál podía ser el secreto de esta falsa doctrina de los procedimientos terroristas? En vano lo busca en la literatura oficial del partido. Los términos marxistas, "oscuros e incomprensibles", le repelen. A despecho de su pretensión de encerrar "pensamientos profundos", no contienen ninguno. Las conclusiones económicas de los socialdemócratas son falsas. Los fines políticos que proclama carecen de toda sinceridad. Con seguridad hay allí algo distinto del materialismo y la dialéctica. Hay un fin oculto. ¿Cuál? Las primeras luces de la revelación, que le iluminará para siempre, se filtran en el cerebro de autodidacto del joven de veinte años venido a menos. "Entonces—escribe—se apoderaron de mí presentimientos inquietantes y un temor penoso. Me encontraba en presencia de una doctrina inspirada por el egoísmo y el odio, calculada para obtener matemáticamente la victoria, pero cuyo triunfo debía inferir a la Humanidad un golpe mortal." Esta ideología de destrucción, ¿quién podía tener interés en predicarla? El pensamiento febril de Hitler trabaja sobre ello. Reúne indicios, impresiones obsesionantes,

entre las que domina el encuentro en las calles de Viena ("¿es también un alemán?") con un joven judío de negros rizos, vestido con un largo caftán. Y he aquí—indicio decisivo—que Hitler descubre que "el jefe de la socialdemocracia" es "el judío".

Judíos son los autores de los folletos socialdemócratas que el joven puede procurarse: "Austerlitz, David, Adler, Ellenbogen, etc.", judíos como Carlos Marx. "Por fin" Hitler conocía al "genio malo" de su pueblo. "La venda" cae de sus ojos poco a poco. Los obreros de Viena no eran culpables; eran extraviados. Todo el mal venía del marxismo, doctrina de un judío, forjada para establecer la dominación de los judíos sobre todos los pueblos. He ahí con qué designio rechazaba el marxismo el principio aristocrático, único conforme a la naturaleza; con qué designio oponía el número, el peso inerte de la masa, al derecho eternamente superior de los fuertes, negaba el valor de la personalidad humana y la importancia, sobre todo, de los factores étnicos, de la raza y de la sangre, ocultando así al hombre la condición primera de su existencia y de su civilización. Que el judío, gracias a su profesión de fe marxista, llegase a triunfar, y sería la muerte de la Humanidad. La tierra volvería a ser un planeta vacío de hombres rodando en el éter. Porque "la naturaleza eterna se venga implacablemente cuando se desobedecen sus mandatos. Por eso, yo creo obrar según el espíritu del Todopoderoso, nuestro creador, pues, *defendiéndome contra el judío, combato para defender la obra del Señor*".

Hitler pretende que, hasta esta revelación, había sido, respecto a la cuestión judía, un "cosmopolita sin energía", no viendo en el judío más que un hombre de una religión diferente. El tono de la prensa antisemita le repugnaba porque reprobaba toda intolerancia inspirada en razones religiosas. Para convertirse en "un antisemita fanático" le fué menester—dice—pasar por la revolución interior más profunda y más penosa que jamás tuvo que llevar a cabo. Ahora, salido de esta dura crisis, tenía, gracias a Viena, la ciudad envenenada, pero tan instructiva, los ojos definitivamente abiertos sobre los peligros—doble faz del mismo genio diabólico—que amenazaban la existencia misma del pueblo alemán: *marxismo y judaísmo.*

Viena le revela aún un tercer peligro: el *parlamentarismo.*

Hitler nos dice que, siendo muy joven, tenía una "real admiración" por el Parlamento inglés: "¿podría haber una forma más elevada de gobierno de un pueblo por sí mismo?" Pero entra por curiosidad en el Reichsrat de Viena, y entonces se siente invadido por un vivo sentimiento de repulsión. Espectáculo lamentable y risible: "Una masa bu-

llente de gentes que gesticulan, que se interpelan unos a otros en todos los tonos, y, dominándolo todo, un lamentable viejecito sudando a mares que agita violentamente su campanilla y que se esfuerza, ya con llamadas a la calma, ya con exhortaciones, en poner en el tono un poco de la dignidad parlamentaria." Algunos de estos señores no hablaban alemán, sino una lengua eslava o un dialecto. ¡Tal era la forma grotesca que el parlamentarismo había tomado en Austria!

Pero el joven va más allá en sus reflexiones, hasta concluir que el mal no reside solamente en el hecho de que no haya mayoría alemana en el Parlamento austríaco. El mal es más profundo. Está en la forma y en la naturaleza misma de la institución. Es la democracia parlamentaria en sí la que es radicalmente viciosa. La regla de "la decisión de la mayoría" mata toda noción de responsabilidad; va contra el "principio aristocrático de la naturaleza"—lo mismo que el marxismo—; por lo demás, la democracia le preparaba el lecho al marxismo fatalmente: "es ella para esta peste mundial el terreno de cultivo sobre el cual puede propagarse la epidemia." "Absurda idea, la de que el genio pudiese ser fruto del sufragio universal!

> En primer lugar, una nación no produce un verdadero hombre de genio más que en contadas ocasiones, y no ciento y más de un solo golpe; en segundo lugar, la masa es instintivamente hostil a todo genio eminente. Se tienen más probabilidades de ver pasar un camello por el ojo de una aguja que de "descubrir" un gran hombre por medio de una elección. Todo lo que de extraordinario ha sido realizado desde que el mundo es mundo, lo ha sido por acciones individuales.

Hitler, sin embargo, observó en Viena con simpatía—y provecho—a dos jefes de partido: Schönerer, jefe del partido nacional alemán o pangermanista, y Lueger, jefe del partido cristianosocial (y también burgomaestre de la capital). Hitler alababa en el partido cristianosocial el percibir claramente la importancia de la cuestión obrera, pero le reprochaba el desconocer la pujanza de la idea nacionalista. En cuanto al partido pangermanista, si tenía el mérito de ser nacionalista, no era bastante social para ganar a las masas, arrancarlas al marxismo y, precisamente, *nacionalizarlas*. El lector de este pasaje, ciertamente premeditado, de *Mein Kampf*, se ve llevado a pensar, muy naturalmente, que Hitler fué puesto en la pista de la solución política por la comprobación de la insuficiencia respectiva de cada uno de estos dos estimables partidos austríacos. La solución estaba en la unión del nacionalismo y del socialismo, un socialismo a la alemana, sin lucha de clases. La solución estaba en el *nacionalsocialismo*.

Se comprende que de esta estancia de cinco años en la capital austríaca, tan penosa, pero tan formativa, escriba Hitler:

> Viena fué y siguió siendo para mí la escuela más dura, pero también la más fructuosa de mi vida. Llegué a esta ciudad siendo aún medio niño, y cuando la abandoné era un hombre taciturno y serio. En ella recibí los fundamentos de mi concepción general de la vida, y, en particular, un método de análisis político; los he completado más tarde en algunos aspectos, pero no los he abandonado nunca.

Tenía prisa, sin embargo, por abandonar aquella *Babilonia de razas* y aquel condenado Estado de Habsburgo, cuya bienhechora disolución sería "el comienzo de la liberación de la nación alemana". En la primavera de 1912—tiene veintitrés años—se instala en Munich, con la alegría en el corazón. "¡He aquí una ciudad alemana!" Allí se gana la vida mejor que en Viena, pero todavía mediocremente, pintando acuarelas, según se dice, y vendiéndolas, prosiguiendo siempre con su sueño de llegar a ser un día arquitecto. ¡Poco importan las molestias! Munich le proporciona goces a la vez patrióticos y artísticos.

Estalla la guerra de 1914. Ella no fué—exclama Hitler—, "Dios es testigo, impuesta en modo alguno a las masas, sino, por el contrario, deseada por todo el pueblo". Alegría del joven al ver a los obreros revelarse como patriotas (lo cual, recuérdese, llenaba de rabia a Lenin), escapar a las redes del internacionalismo marxista, abandonar "al montón de dirigentes judíos" para ligarse a la patria alemana. No se trata para Hitler de combatir al servicio del Estado de Habsburgo; pero por "su pueblo" y por el Imperio alemán de núcleo prusiano que lo personifica está dispuesto "a morir en todo momento". Se hace admitir como enrolado voluntario en el 16.° regimiento de infantería bávara. El soldado de segunda clase Adolfo Hitler llega a cabo y gana la cruz de hierro.

Octubre de 1918. La derrota y la revolución. "Consejos de soldados", soviets alemanes. La abdicación de Guillermo II. La República, que se llamará de Weimar. El armisticio. El cabo Hitler, con los ojos quemados por los gases y evacuado en un hospital de retaguardia, se entera allí, el 10 de noviembre, de que Alemania se ha rendido y de que ya no hay Imperio. Es menester—dice el viejo pastor que hace a los enfermos esta horrible revelación—, es menester "rogar al Todopoderoso que conceda al nuevo régimen su bendición"; hay que prever duros contratiempos y no esperar nada más que de "la generosidad del enemigo". Entonces Hitler no puede contenerse más, busca su lecho a

tientas, hunde la cabeza bajo la manta y llora, llora con calientes lágrimas por primera vez desde la muerte de su madre.

Surgieron horribles jornadas y noches peores aún... En estas noches nació en mí el odio, el odio contra los autores de aquel acontecimiento... *Al fin vi claramente que ahora había llegado lo que tan frecuentemente había intuído, pero que nunca había podido creer a sangre fría.* El emperador Guillermo II era el primer emperador de Alemania que había tendido la mano para la reconciliación a los jefes del marxismo, sin sospechar que los embusteros carecían de honor. Mientras todavía conservaban la mano del emperador en la suya, la otra buscaba el puñal. *Con el judío no hay que pactar,* sino solamente decidir: todo o nada. En cuanto a mí, decidí hacerme hombre político.

Y nos cuenta cómo, nombrado por la Reichswehr "oficial educador", encargado de levantar la moral de los soldados, entra en contacto, por orden de sus jefes militares, con el irrisorio "Partido obrero alemán" de Munich; se hace miembro de él (el miembro número 7); toma conciencia de su propio poder oratorio; reorganiza el partido y cambia su nombre por el de Partido obrero alemán nacionalsocialista *(Nationalsozialistische Deutscharbeiterpartei)*; atrae al nuevo movimiento oyentes, que pasan de las ciento once personas a varios millares; le asigna un programa de veinticinco puntos; lo dota con el estandarte de la cruz gamada; constituye secciones de asalto; multiplica las demostraciones de desafío a los marxistas bávaros, tales como la de Coburgo en octubre de 1922. "Poco a poco las ciudades rojas de Baviera cayeron una tras otra ante la propaganda nacionalsocialista."

Hitler se guarda de explicar las intrigas, llenas de complejas interioridades, entre elementos "nacionales" de Baviera, que le condujeron a intentar, con la complicidad del general Ludendorff, el *putsch* prematuro de Munich, el 9 de noviembre de 1923, y a fallarlo.

No tendría ningún interés—escribe—el reabrir heridas que parecen hoy apenas cicatrizadas; además, es inútil acusar a hombres que tienen, quizá, en el fondo de su corazón tanto amor a su pueblo como yo mismo, y cuya falta fué no seguir la misma vía que yo, o no saber seguirla.

Se sabe que el 9 de noviembre de 1923 (fecha elegida por ser el aniversario de la revolución y de la capitulación de 1918) la marcha nacionalsocialista sobre la *Feldherrnhalle* o Columnata de los Mariscales de Munich, parodia de la marcha sobre Roma, fracasó lamentablemente. Tuvo como consecuencia la muerte de dieciséis miembros del partido, el arresto de Hitler, herido, y de sus principales lugartenientes, el proceso de Munich y la condena. En la alocución del gobierno de

Weimar el día del *putsch* a la nación alemana se había podido leer esta frase: "Una banda de insurgentes armados... ha confiado el destino de Alemania al señor Hitler, quien sólo desde hace poco tiene la cualidad de súbdito alemán."

El partido es disuelto, prohibido en todo el Reich y sus bienes confiscados (éstos se elevaban ya, según Hitler, a más de ciento setenta mil marcos oro). La aventura había terminado. Hitler no sería el Mussolini de Alemania.

La aventura, en realidad, comenzaba ahora de verdad. El partido tenía sus mártires; su jefe, una aureola de héroe desgraciado y traicionado; el proceso había vulgarizado su nombre en toda Alemania y más allá de las fronteras alemanas. Hitler—cuya detención fué reducida de cinco años a trece meses—podía aprovechar la estancia, muy benigna y hasta confortable, en la fortaleza de Landsberg para realizar un antiguo proyecto: el de escribir un libro que reprodujese la formación de su pensamiento y que expusiese su doctrina. Había comenzado este trabajo—se nos dice—en 1919, en una tranquila posada de Berchtesgaden, sobre el Obersalzberg, en los Alpes bávaros. Arrastrado después por la acción política, había tenido que interrumpirlo. Ahora, en la fortaleza, gozaba de todo el ocio necesario. Tiene allí un secretario benévolo, el joven Rodolfo Hess, militante nacionalsocialista detenido al mismo tiempo que él y que le es fanáticamente devoto. Las visitas están autorizadas. Una señora Bechstein viene todos los días, y no se va nunca sin llevarse algunas hojas manuscritas, para la imprenta del partido, de la obra que se llamará *Mein Kampf*, y que es, ante todo, en cierto modo y por mitad, una autobiografía, simbólica y representativa, a fines de propaganda, del *Jefe*.

Bien entendido, sería aventurado tomar por verdad histórica el relato que se acaba de resumir. Por otra parte, no se conoce todavía más que de manera insuficiente la génesis exacta del nacionalsocialismo. Que Hitler haya sido primero el agente, de segundo orden por lo demás, de la Reichswehr, fuerza tutelar de Alemania a través de sus vicisitudes; que haya sido "inventado" por la Reichswehr, es cierto, y *Mein Kampf* lo confirma. Que la ascensión de Hitler y de su partido haya sido ayudada, subvencionada, por los barones, por los grandes industriales, por todos los clanes "reaccionarios" empeñados en preparar, sin reparar en medios, la ruina de la detestada república de Weimar, hija de la derrota, socializante, respaldada por todas las Internacionales, es probable. Pero en qué medida y hasta qué momento Hitler fué, y siguió siendo, el prisionero, o, como escribe Edmond Vermeil, "el en-

cargado de negocios de la casta dirigente, bien decidida a concluir las masas por su meditación", es lo que no se sabe con certeza.

El relato de *Mein Kampf* no deja por ello de ser muy precioso, en cuanto que nos muestra a Hitler no exactamente, sin duda, como fué, pero sí tal como desea que el pueblo alemán lo vea. ¡Qué bien calculado este relato para edificar a los creyentes del nacionalsocialismo, para estremecer a los demás si tienen en el corazón el amor a la patria vencida, mutilada, humillada! He ahí cómo un buen alemán, de buena fe, de sentido recto, que sabía ver, llegó por una pendiente natural, si no fatal, a una fórmula muy alemana que une indisolublemente nacionalismo y socialismo verdadero. He ahí cómo, iluminado por sus años de Viena, y después por la traición de 1918 (la "puñalada por la espalda" dada a Alemania por los rojos), aprendió y enseñó al partido, renovado por él, la necesidad y la manera de oponer al marxismo—máscara del judío nefasto—violencia contra violencia, propaganda contra propaganda, ideología contra ideología.

LA DOCTRINA: UNA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Después de la autobiografía, después del relato, la doctrina: la otra mitad de *Mein Kampf*.

El 25 de febrero de 1920, durante la primera gran reunión popular, en la Hofbrauhaus de Munich, del partido nacionalsocialista, "aún desconocido", Hitler había expuesto a la multitud, punto por punto, el programa en *Veinticinco puntos* del Movimiento. Este programa era el primer manifiesto del racismo, pleno de "gérmenes", como en otro tiempo el *Manifiesto comunista*.

Se encontraba en él, dentro del plan nacionalista, en materia interior, lo siguiente: la regeneración racial (distinción entre los hombres de sangre alemana, únicos ciudadanos del Reich, únicos admitidos a las funciones públicas, y los no alemanes, entre ellos los judíos, no ciudadanos, sometidos a la expulsión eventual; protección de la madre y del niño; obligación de la educación física y deportiva); la reforma profunda de todo el sistema de enseñanza, en un sentido más práctico y con la idea del Estado inculcada en la base; la denuncia de la corrupción parlamentaria, del espíritu judeomaterialista, de la mentira política voluntaria en la prensa (la cual sería reemplazada por una prensa verdaderamente alemana); la sustitución, igualmente, del derecho romano universal y materialista por un derecho común alemán;

la proclamación de la necesidad de una vigorosa centralización del Reich; la afirmación, en fin, de un "cristianismo positivo" independiente de toda confesión particular! libertad, por otra parte, de todas las confesiones religiosas en el Estado "en tanto que no pongan su existencia en peligro o que no contravengan el sentimiento de decencia y de moralidad de la raza germánica".

Dentro del mismo plan nacionalista, pero en materia exterior, se encontraban los tres objetivos fundamentales: reunión de todos los alemanes (de Austria, etc.) en una Gran Alemania, sobre la base del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos; igualdad de derechos para la nación alemana y, por tanto, supresión de las cadenas de Versalles (Hitler llamaba siempre a la república de Weimar "el gobierno de Versalles"); restitución de las colonias alemanas en los términos siguientes: "el territorio necesario para la alimentación de nuestro pueblo y para la salida de nuestro excedente de población por vía de colonización".

En el plan social (o socialista o anticapitalista), el programa se pronunciaba por la creación y protección de una clase media sana, contrariamente al marxismo, que planteaba la desaparición de esa clase como una fatalidad histórica; por medidas, en consecuencia, hostiles a las grandes fábricas y favorables a los pequeños artesanos; por la reforma agraria, la expropiación gratuita del suelo en interés general, y la prohibición de toda especulación inmobiliaria; por la supresión de todas las rentas adquiridas sin trabajo, la abolición de la esclavitud de los tantos por cientos y de los intereses, la estatización de los trusts. En estas últimas gestiones reconocemos las ideas de Feder, el economista del partido, enemigo oficial de la alta finanza. Distinguía éste el capital financiero "prestamista", el capital "acaparador", *judío,* bien entendido, y el capital industrial "creador", bienhechor, puramente alemán o *ario,* como es natural.

Programa absurdo, potpourri demagógico, revoltijo de ideas contradictorias. ¡Buen juego, al parecer, para los adversarios! Pero la lógica de la acción, sobre todo política, no es la del pensamiento: "¡Qué falso es—exclama E. Vermeil—decir que este programa no significa nada!" ¿Cómo conciliar con más habilidad las aspiraciones contradictorias de las clases medias? ¿Cómo zapar mejor el prestigio a la vez del centro católico y de la socialdemocracia, cuya extraña coalición permitía a la república de Weimar una vida sin raíces? En realidad, estos veinticinco puntos de 1920, "primer catecismo nazi", ofrecían a los bordados ideológicos ulteriores un admirable "cañamazo". Comen-

zando por los abundantes y con frecuencia vivamente coloreados de Hitler en *Mein Kampf.*

Mein Kampf es, como conviene, mucho más ambiciosa desde el punto de vista de la doctrina, de la ideología, que el programa de publicidad inmediata de 1920. El jefe nacionalsocialista, a diferencia de los jefes de partido weimarianos, quiere aportar no una consigna electoral nueva, sino una "nueva concepción filosófica de una importancia fundamental", una nueva *Weltanschauung* formulada, como una verdadera religión, en *dogmas* precisos—nada tan inútil, e incluso tan pernicioso, como una "religiosidad de formas mal definidas"—, en dogmas de partido destinados a convertirse para el pueblo en "las leyes básicas de su comunidad". La razón de ser del Estado nuevo, simple instrumento, será servir a esta *Weltanschauung,* tanto en el interior como en el exterior.

¿En qué consiste esta concepción del mundo? Hitler lo expone sistemáticamente en el famoso capítulo XI del primer volumen, titulado "El pueblo y la raza" *(Volk und Rasse),* una de las abundantes digresiones doctrinales con que está cortado el relato autobiográfico. Pero esta concepción está en todas partes en la obra; está emboscada detrás de cada línea; sopla como un viento morboso sobre las sugestiones de apariencia más sana.

Nada más simple—afirma el autor en las primeras líneas de este capítulo XI—; es como el huevo de Colón: no había más que pensar en ello; "pero son precisamente los hombres del genio de Colón los que rara vez se encuentran". He aquí, pues, "el huevo" de Adolfo Hitler:

> La observación más superficial basta para mostrar cómo las formas innumerables que toma la voluntad de vivir de la naturaleza están sometidas a una ley fundamental y casi inviolable que les impone el proceso estrechamente limitado de la reproducción y de la multiplicación. *Ningún animal se acopla más que con un congénere de la misma especie:* el abejaruco con el abejaruco, el pinzón con el pinzón, la cigüeña con la cigüeña, el ratón de campo con el ratón de campo, el ratón doméstico con el ratón doméstico, el lobo con la loba, etcétera. Solamente circunstancias extraordinarias pueden acarrear derogaciones de este principio: en primer término, la constricción impuesta por la cautividad, o bien algún obstáculo que se oponga al acoplamiento de individuos pertenecientes a la misma especie. *Pero entonces la naturaleza pone en juego todos sus medios para luchar contra estas derogaciones,* y su protesta se manifiesta de la manera más clara, ya por el hecho de negar a las especies bastardas la facultad de reproducirse a su vez, ya delimitando estrechamente la fecundidad de los descendientes; en la mayor parte de los casos los priva de la facultad de resistir a las enfermedades o a los ataques de los enemigos. Esto

es muy natural. Todo cruzamiento entre dos seres de desigual valor da como producto un término medio entre el valor de los dos padres... Tal acoplamiento está en contradicción con la voluntad de la naturaleza, que tiende a elevar el nivel de los seres. Este fin no puede ser alcanzado por la unión de individuos de valor diferente, sino solamente *por la victoria completa y definitiva de los que representan el más alto valor. El papel del más fuerte es dominar al más débil, y no fundirse con él,* sacrificando así su propia grandeza. Unicamente el débil de nacimiento puede encontrar cruel esta ley, pero es porque se trata de un hombre débil y limitado...

Ahora bien: hay una especie superior de la humanidad: la raza *aria.* Hitler no la define, no tiene en cuenta las discusiones acerca de su misma existencia. *Existe.* Su existencia es el indemostrado e indemostrable postulado sobre el cual reposa toda la construcción nazista. Su superioridad está incluída en su ser mismo. Ella es "la depositaria del desarrollo de la civilización humana", el porta-antorcha de esta civilización. Escuchemos el elogio, verdadera letanía, del ario. El ario, "Prometeo de la Humanidad" cuya frente luminosa despide la centella del genio, el fuego del conocimiento que ilumina la noche y muestra al hombre el camino a recorrer para convertirse en el amo de los otros seres. El ario, pueblo de dueños, que, mediante la conquista de los hombres de raza inferior, hizo de ellos "el primer instrumento técnico" al servicio de la civilización naciente. El ario, que suministró "las poderosas piedras talladas y el plano de todos los edificios del progreso humano". El ario, cuya grandeza no está tanto en la riqueza de sus dotes intelectuales cuanto en su *idealismo,* es decir, en su facultad altamente desarrollada "de sacrificarse por la comunidad, por sus semejantes". Y ahí es precisamente donde el judío ofrece el más impresionante contraste con el ario. El judío "no tiene idealismo". Ahora bien, ninguna civilización puede ser creada sin idealismo. La inteligencia del judío no le servirá "para edificar, sino más bien para destruir". Destruir para dominar: leed los *Protocolos de los Sabios de Sión* (1), revelaciones inesperadas hechas por los mismos judíos sobre sus sombríos designios.

Aplíquense ahora al ario, raza superior, las reglas fundamentales de la naturaleza precedentemente definidas. Se verá, como lo establece la historia "con espantosa evidencia, que cuando el ario ha mezclado su sangre con la de pueblos inferiores, el resultado de este mestizaje ha sido la ruina del pueblo civilizador".

En Europa, desgraciadamente, amenaza al ario esta contaminación

(1) En realidad, apócrifos. (Véase pág. 368.)

por obra del judío, el cual—tan próximo le parece el día de su victoria—se comporta ahora, frente a los pertenecientes a los demás pueblos, con "una desvergüenza espantosa". Ved

> al joven judío de cabellos negros espiar durante horas, con el rostro iluminado por una alegría satánica, a la joven, inconsciente del peligro, a la cual mancha con su sangre y arrebata así al pueblo de donde procede... Lo mismo que corrompe sistemáticamente a las mujeres y a los jóvenes, no teme abatir... las barreras que la sangre pone entre los dos pueblos. Fueron y siguen siendo judíos quienes trajeron al negro [de las tropas francesas de ocupación] al Rhin, siempre con el mismo pensamiento secreto y con el mismo fin evidente: destruir, por la degeneración resultante del mestizaje, esta raza blanca, que odian; hacerla caer de su alto nivel de civilización y de organización política, y llegar a ser sus amos.

El *mestizaje:* he ahí el pecado supremo contra la voluntad del Creador, que Hitler identifica con la naturaleza. La naturaleza, insultada, se venga. Olvidar y despreciar las leyes de la sangre y de la raza es poner obstáculos a la marcha victoriosa de la raza superior y, por ello, al progreso humano; es caer al nivel del animal, incapaz de elevarse en la escala de los seres. Nada en este mundo carece de remedio, a excepción de esto.

> Todo en este mundo puede llegar a ser mejor. Toda derrota puede ser madre de una victoria futura. Toda guerra perdida puede ser causa de un levantamiento ulterior. Toda situación de apuro puede volver fecunda la energía humana y toda opresión puede suscitar las fuerzas que produzcan un renacimiento moral, *siempre que la sangre se haya conservado pura. Pero la pérdida de la pureza de la sangre destruye para siempre la felicidad interior, abate al hombre para siempre, y sus consecuencias corporales y morales son indelebles...* Es en la sangre solamente donde reside la fuerza o la debilidad del hombre. Los pueblos que no reconocen y no aprecian la importancia de sus fundamentos racistas se parecen a gentes que quisiesen conferir a los perros de aguas las cualidades de los lebreles, sin comprender que la rapidez del lebrel y la docilidad del perro de aguas no son cualidades adquiridas por el adiestramiento, sino que son *inherentes a la raza misma. Los pueblos que renuncian a mantener la pureza de su raza renuncian al mismo tiempo a la unidad de su alma...* La dislocación de su ser es la consecuencia natural e ineludible de la alteración de su sangre.

Así, la cuestión de la sangre y de la raza es "la clave de la historia del mundo"; la clave, también, de la civilización humana. Contra la interpretación materialista de la historia por el antagonismo de las clases, invención "judía", Hitler levanta la verdad idealista "aria", la visión o iluminación racista. El proclama aquella ley de la naturaleza, más antigua que toda interpretación de la historia, que decreta la desigualdad

de las cosas, que quiere que las especies superiores suplanten a las especies inferiores, y que ha reservado a la raza aria el papel de civilizar el mundo y de dominarlo. La violación de esta ley primera y sagrada —y no la escisión de la sociedad en clases—, tal es el verdadero pecado original de la Humanidad.

Y desde este punto de vista, las iglesias cristianas han atentado gravemente contra la obra de Dios. No solamente se ve anexionarse la creencia religiosa a partidos—el Centro católico—, que hacen de ella instrumento de sus intereses personales, sino que las iglesias mismas, protestante y católica, atentas a sus divisiones, han decuidado el deber fundamental: velar por la salvación del hombre ario. Ellas han discurrido sobre la voluntad de Dios en lugar de cumplirla efectivamente impidiendo la profanación de la obra divina. ("Ellas hablan constantemente del Espíritu y dejan que el receptáculo del Espíritu decaiga al rango de proletario degenerado.") Mucho más: tolerando los matrimonios mixtos, no viendo en el judaísmo más que una religión que se puede abandonar, no una raza indeleble, han ayudado a esta profanación. En fin, han perdido un tiempo y unos esfuerzos preciosos importunando a unos negros "que no desean ni pueden comprender su enseñanza." Y durante este tiempo, nuestros pueblos de Europa, "*a la mayor alabanza y gloria de Dios, son roídos por una lepra moral y física*".

LA MISIÓN DEL ESTADO

¿Cuál es, pues, en esta perspectiva racista, en esta imperiosa y nueva *Weltanschauung,* la misión del Estado, del Estado de mañana forjado por el partido nacionalsocialista, dueño del poder?

El Estado, según *Mein Kampf,* no es evidentemente el Estado liberal, "vacío" de contenido moral, desprovisto de todo imperativo, de todo Absoluto, entregado a los apetitos de los partidos múltiples, que a su vez enmascaran intereses particulares. Es un Estado que tiene una misión, un Estado "ético", que se orienta hacia un Absoluto. Es un Estado antiliberal, antiparlamentario, antipartidos; un Estado fundado en el principio y en la mística del jefe, del conductor *(Führer),* y cuyo motor es un *partido único,* intermediario entre las masas y el jefe. Es un Estado radicalmente antimarxista (aun afirmándose antiburgués), antiigualitario, jerárquico y corporativo, empeñado, en fin, con ahinco en "nacionalizar", en hacer no simplemente "nacionales", sino agresiva-

mente "nacionalistas" a esas masas que el marxismo judío quería desnacionalizar, internacionalizar.

Pero ¿no encontramos reunidas aquí todas las características del Estado fascista de Mussolini? El nazismo—con sus camisas pardas, su saludo con el brazo tendido, sus desfiles, por añadidura—, ¿no aparece como un *ersatz* del joven fascismo italiano? El *führer* Adolfo Hitler, ¿es otra cosa que un buen alumno germánico del *duce*, que encarece con una especie de pesado frenesí la enseñanza de su maestro latino (el cual, por su parte—antiguo socialista—, había tomado del leninismo, para combatirlo, ciertas armas, entre ellas el partido único)? Hitler no oculta en su libro su profunda admiración "por el gran hombre que, al sur de los Alpes, inspirado por el ardiente amor a su pueblo, lejos de pactar con los enemigos interiores de Italia, se esforzaba en aniquilarlos por todos los medios". Proclama que "lo que situará a Mussolini en el rango de los grandes hombres de este mundo es su resolución de no compartir Italia con el marxismo, sino, por el contrario, prometiendo su destrucción, preservar a su patria del internacionalismo".

Y, sin embargo, asimilar fascismo y nazismo sería un contrasentido. Hay distancia del Estado nazista al Estado fascista. Este último es en el fondo el Estado-nación clásico, contraído en Estado autoritario donde el cesarismo es llevado al paroxismo: *todo* en el Estado, nada fuera del Estado (de donde el epíteto nuevo: *totalitario)*. El Estado del fascismo—que se declara emparentado con Maquiavelo—es un fin en sí; un prestigio místico de aureola; es un ídolo, representa al verdadero Dios de quienes no lo tienen. El fascismo es una "estatolatría". En él reconocemos formas de pensamiento romano y muy occidental, manejadas con una brutalidad de *condottiero*, y ornamentadas—bastante artificialmente, si bien se mira—con motivos hegelianos y sorelianos. Ninguna nueva *Weltanschauung*, con las prolongaciones metafísicas que el término implica, se expresa en él.

El Estado, según Hitler, por el contrario, no es un fin en sí, sino un simple instrumento, un simple "continente"; y lo que importa es el "contenido". El Estado en sí no está dotado de ningún prestigio especial. Ninguna magia lo transfigura. Magia, prestigio, idolatría, están reservados al *Wolk*, al *Wolkstum*, lo que la palabra "pueblo" traduce insuficientemente, pues hay que entender por ello, de manera específicamente germánica, *unidad racial que reposa en la comunidad de sangre*. Esa es la realidad radical, ése es el "contenido", del cual el Estado no es más que el continente. Y un continente no tiene razón

de ser más que en tanto que es capaz de conservar su contenido y de protegerlo. El Estado, para Hitler como para Lenin (y para Marx y Engels), no es más que un *aparato*—expresión, por otra parte, querida para los juristas alemanes—; aparato administrativo de gobernantes, de oficinas, de medios de coacción. Aparato, mecanismo u organización estrictamente técnica al servicio de un fin, que es el mantenimiento y desenvolvimiento de una comunidad de seres humanos de la misma especie, tanto en lo físico como en lo moral. Las consideraciones desarrolladas en el capítulo fundamental sobre el pueblo y la raza, *Wolk und Rasse,* son, según Hitler, "la fase de granito sobre la cual un Estado podrá levantarse un día, un Estado que sea no un mecanismo extraño a nuestro pueblo, al servicio de necesidades y de intereses económicos, sino un organismo surgido del pueblo *(völkisch),* un Estado germánico de nación alemana".

Así responde a *El Estado y la revolución,* de Lenin, "El Estado y la raza", de Hitler, a través de *Mein Kampf.*

Doble aparece la misión del Estado como instrumento racial: en el interior, conservar y mejorar la raza, cuando no rehacerla; en el exterior, conquistar el espacio necesario para la vida y para la dominación natural de esta raza.

MISIÓN DEL ESTADO EN EL INTERIOR

"Desgraciadamente—confiesa Hitler—, el pueblo alemán no tiene ya por base una raza homogénea. Contaminaciones sucesivas, especialmente después de la guerra de los Treinta Años, han descompuesto su sangre y su alma, privándole así de ese poderoso instinto gregario, fruto de la identidad de sangre, que permite a un pueblo en las horas graves oponer al enemigo común "el frente unido de un rebaño homogéneo". Si bien se considera, esta carencia ha costado al pueblo alemán "la dominación del mundo". Si hubiese poseído tal unidad gregaria, el globo sería hoy suyo. Y, gracias a él, quizá se habría alcanzado ese fin,

> al cual tantos pacifistas cegados esperan llegar hoy con sus griteríos y sus lloriqueos: *una paz asegurada, no por los ramos de olivo que agitan, con lágrimas someras, las plañideras pacifistas, sino garantizada por la espada victoriosa de un pueblo de amos que pone el mundo entero al servicio de una civilización superior.*

Felizmente, una parte al menos de lo mejor que hay en la sangre

alemana ha quedado intacta. El fin supremo del Estado es reunir, conservar, proteger, hacer, en fin, llegar, lenta pero seguramente, a una situación dominante a esas "grandes reservas" de hombres de pura raza nortearia o *nórdica*, a esos elementos inalterados, que son los más nobles, no solamente del pueblo alemán, sino de toda la humanidad. El Estado deberá, pues, velar porque cese todo nuevo *mestizaje*. ¡Pongan en buen hora los poltrones el grito en el cielo, protesten gimiendo que se atenta contra los sacrosantos derechos del hombre! "No, el hombre no tiene más que un derecho sagrado, y este derecho, que es al mismo tiempo el más santo de los deberes, es el de velar porque su sangre permanezca pura, porque la conservación de lo mejor que hay en la humanidad haga posible un desarrollo más perfecto de esos seres privilegiados." El matrimonio, sumido en el rebajamiento por una adulteración continua de la raza, recobrará, gracias al Estado racista, "la santidad de una institución destinada a crear seres a imagen del Señor y no monstruos, que ocupan el término medio entre el hombre y el mono".

El Estado racista hará que sólo el individuo sano pueda procrear, A los demás les quitará materialmente (esterilización) la facultad de reproducirse. "Si durante seiscientos años los individuos degenerados físicamente o que padeciesen enfermedades mentales hubiesen sido privados de la capacidad de engendrar, la Humanidad... gozaría de una salud de la que es hoy difícil formarse una idea." Inversamente, el Estado racista profesará que el negar a la nación niños bien constituídos es un acto reprensible. Así se obtendrá este bien supremo: una raza surgida, según todas las reglas del eugenismo, de la fecundidad, consciente y sistemáticamente favorecida, de los elementos más robustos del pueblo. Se habrá hecho al fin con la raza humana lo que se reserva actualmente a las especies "caninas, equinas y felinas"; se la habrá mejorado mediante la cría. Por fin se habrá puesto término al verdadero pecado original. Una edad mejor habrá nacido.

Ciertamente, el lamentable rebaño de pequeños burgueses de hoy nunca podrá comprender esto. Se reirán, o levantarán sus hombros contrahechos, y repetirán suspirando la excusa que dan siempre: sería muy bello en principio, pero es imposible. Con ellos es, en efecto, imposible; su mundo no está hecho para esto. Ellos no tienen más que *una* preocupación: su propia vida; y un Dios: su dinero. Solamente a ellos no nos dirigimos, mas sí al gran ejército de los que son demasiado pobres para que su propia vida les parezca la mayor felicidad que hay en el mundo, a los que no miran el oro como el amo que regula su existencia, sino que creen en otros dioses. *Nos dirigimos, ante todo, al poderoso ejército de nuestra juventud alemana.* Crece ella en una época

que es un gran recodo en la historia, y la pereza y la indiferencia de sus padres la fuerzan a combatir. *Los jóvenes alemanes serán un día los arquitectos de un nuevo Estado racista, o bien serán los últimos testigos de un completo derrumbamiento, de la muerte del mundo burgués.*

Para cumplir, en el interior, su misión racista, el Estado tiene dos medios: la propaganda, que se dirige a las masas; la educación, que apunta a los individuos.

PROPAGANDA.—La cuestión de la propaganda había apasionado siempre a Hitler. La habilidad consumada de los marxistas de Viena le había impresionado mucho. ¿No puso a punto Lenin, por otra parte, la propaganda con respecto a las masas en sus diversos escritos y discursos? Pero la propaganda de guerra inglesa, de 1914 a 1918, tan metódica, tan segura psicológicamente, por comparación con la propaganda alemana—infantil y torpe, en opinión de Hitler—, fué para él una revelación. La propaganda política de estilo fascista le aportó, ciertamente, sugestiones suplementarias. En todo caso, las páginas de *Mein Kampf* consagradas, en el primer volumen, a propósito de la guerra de 1914, y después a propósito de la conquista de las masas por el partido nazi, a la propaganda en general, cuentan entre las más conocidas del libro; y el autor, según confesión de alguno de sus enemigos mortales, las habría sacado verdaderamente de su propio fondo. Démoslas aquí resumidas:

En primer lugar, la propaganda de un pueblo que lucha por su existencia no debe entorpecerse con ninguna consideración de humanidad ni de buena fe intelectual. Si la primera cuestión tocante a la propaganda es la de saber si es "un medio o un fin", la respuesta no es dudosa: estamos en presencia de un medio que debe ser juzgado en función del fin. Si este fin es el combate por la existencia, las armas "más crueles" se convierten en las "más humanas", pues son la condición de una victoria más rápida y ayudan a asegurar a la nación "la dignidad y la libertad". ¿El respeto a la verdad? "La palanca más poderosa de las revoluciones fué en todo tiempo un fanatismo que fustiga el alma de las muchedumbres y la empuja hacia adelante, aunque sea con una *violencia histérica,* no el conocimiento objetivo de verdades científicas."

¿A quién—segunda cuestión—debe dirigirse la propaganda? A las masas, por supuesto: al "hombre-masa", al "hombre-multitud", para forjar en su conciencia oscura convicciones inquebrantables; no al "hombre-individuo". Así, pues, toda propaganda debe ser popular y adaptar sus argumentos a los más simples entre los que componen el

público. Cuanto a mayor número de individuos alcance, tanto más bajo deberá ser su nivel intelectual. Lo que busca es la eficacia, no la satisfacción de un puñado de estetas o de eruditos. Por eso no se dirige tanto al cerebro como a los sentimientos de la multitud. Estos sentimientos son simples: ella está *a favor* o *en contra;* toda solución media se le escapa; la objetividad, la imparcialidad, son a sus ojos debilidad. Las llaves que abren las puertas de su corazón son "la voluntad y la fuerza". La gran masa, como la naturaleza, de la cual no es más que un "fragmento", quiere la victoria del más fuerte y la derrota del más débil o, al menos, "su sumisión absoluta".

¿Cuál debe ser—última cuestión—el contenido de la propaganda? Francamente unilateral y sin diversidad alguna. Es vano pretender impresionar a medios diferentes; es arriesgarse a ser incomprendido por todos; no es eficaz más que la propaganda que se ejerce "en una dirección única". La fuerza de expansión del marxismo reposaba sobre todo "en la unidad y, por consiguiente, en la manera de ser uniforme del público a que se dirigía". Si la propaganda nazi ha tenido éxito es porque se ha concentrado sobre la clientela misma del marxismo, sobre los "antinacionales". Si ha elegido el color rojo para sus pasquines, para el fondo de su bandera, para sus colgaduras, lo ha hecho deliberadamente: el rojo es el color mismo del enemigo, y además tiene efectos sensoriales considerables sobre las multitudes y sobre las mujeres. ¡Qué espanto el de los burgueses, qué pánico "el de esos estúpidos burgueses de piel de conejo" cuando vieron a estos "nacionales", que ya se titulaban "socialistas", adoptar el rojo de los bolcheviques! ¡He ahí la propaganda centrada como es menester!

Que las masas, trabajadas, revueltas por semejante propaganda, se encuentren de nuevo nacionalizadas, devueltas al sentido del *Volk,* del pueblo racial, no es bastante todavía. El Estado racista quiere obrar también en profundidad sobre los individuos, forjar y colocar en su lugar las "personalidades".

Aquí interviene la *educación.*

El Estado racista se preocupa poco de hacer entrar la ciencia en los cerebros "a golpe de bomba". En primer lugar, cuerpos perfectamente sanos, para una generación apropiada. Después, la formación del carácter: desarrollo de la fuerza de voluntad y de la capacidad de decisión, del gusto por la responsabilidad y el riesgo. En último lugar, solamente la instrucción propiamente dicha, es decir, el cultivo de las facultades intelectuales. Lo que el mismo Reich necesitará son "combatientes", no intelectuales. Una sola idea—pero la Idea por excelencia,

la Idea-madre de todas las demás, el núcleo del "idealismo" nazi— deberá ser incansablemente implantada en los jóvenes cerebros: la de la raza. "Es necesario que ni un solo muchacho, ni una sola muchacha lleguen a abandonar la escuela sin haber sido impuestos en el perfecto conocimiento de lo que son la pureza de la sangre y su necesidad." El alma misma de la raza deberá palpitar en cada alma individual.

En esta educación todo será organizado sistemáticamente para que el joven sea, al abandonar la escuela, "un alemán integral", convencido de la superioridad absoluta de los alemanes sobre los demás pueblos, y al mismo tiempo de la necesidad de la "justicia social" en el interior de la comunidad nacional. Entonces, por encima de las diferencias de clase,

> nacerá un día un pueblo de ciudadanos, unido y amalgamado por un común amor y un común orgullo, inquebrantable e invencible para siempre. El temor que el chauvinismo inspira a nuestra época es el signo de la impotencia de ésta. Toda energía desbordante le falta, le es incluso importuna. El destino no la llamará ya a cumplir grandes cosas. Pues las más grandes innovaciones que se han producido sobre la tierra habrían sido inconcebibles si sus resortes hubieran sido, en lugar de pasiones fanáticas e incluso histéricas, las virtudes burguesas, que estiman la calma y el buen orden. *Es seguro que nuestro mundo se encamina hacia una revolución radical. Toda la cuestión está en saber si se producirá para la salvación de la humanidad aria o para el provecho del eterno judío.* El Estado racista deberá, por medio de una apropiada educación de la juventud, velar por la conservación de la raza, que deberá estar madura para soportar esta suprema y decisiva prueba. *Pero es al pueblo que primero se lance por este camino al que le corresponderá la victoria.*

La consagración de esta educación consistirá en la entrega al joven alemán de buena salud y de buena educación de un diploma de *ciudadano* del Reich cuando haya cumplido su servicio militar. Pues no se *nace* ciudadano del Reich, sino simple *dependiente.* Se llega a ser ciudadano si se merece. Este diploma será el documento más importante para toda la existencia; constituirá un lazo que una a todos los miembros de la comunidad y colme la fosa que se abre entre las clases. "*Un barrendero debe sentirse más honrado de ser ciudadano de este Reich que si fuera rey de un país extranjero.*"

Pero reconocer la importancia de la raza, de la desigualdad de las razas, conduce también lógicamente a tener en cuenta el valor propio del individuo, de la personalidad y de la desigualdad de los individuos. En el interior mismo de una comunidad racial, una cabeza no es idéntica a otra cabeza: "los elementos constitutivos pertenecen a la misma sangre, pero ofrecen en el detalle mil diferencias sutiles." Decir

que *un hombre vale lo que otro* es un punto de vista marxista, judío. "No es la masa la que crea ni la mayoría la que organiza o reflexiona, sino siempre y en todas partes el individuo aislado", el individuo superior. Es, pues, necesario favorecer en la comunidad, en cuanto al mando y a la influencia, a los elementos reconocidos como superiores y ocuparse de crear particularmente su número. No se trata ya de fundarse en la idea de la *mayoría,* sino en la de la *personalidad.*

MISIÓN DEL ESTADO EN EL EXTERIOR

La misión del Estado racista *en el exterior,* o, dicho de otro modo, los fines de su política exterior, no son más que la proyección de la *Weltanschauung* de que este Estado es servidor, y que ha definido su tarea interior como acabamos de ver.

La espada, espiritual y material, capaz de asestar golpes victoriosos para la conquista del espacio necesario, es forjada por la política interior. La política exterior tiene, paralelamente, como tarea "permitir que el forjador trabaje con seguridad y reclutar compañeros de armas".

¿Qué compañeros de armas? ¿Y en dónde herirá, llegado el momento, esta espada?

Un frío análisis a lo Maquiavelo no retiene más que dos posibles compañeros de armas: Inglaterra e Italia. Pues, entre otras razones, estos dos países se inquietan por la hegemonía política y militar de Francia en Europa. Ahora bien, Francia es y será el enemigo que más tiene que temer Alemania. Hitler, por lo demás, no se escandaliza por el odio encarnizado contra Alemania que atribuye a Francia: nada más natural que este encarnizamiento, que no hace más que expresar el instinto de conservación de la nación francesa. Esta, que muere lentamente, menos por el hecho de la despoblación que "por la desaparición progresiva de los mejores elementos de la raza", no puede seguir contando en el mundo más que abatiendo a Alemania. "*Si yo fuese francés*—escribe Hitler—, *y si, por consiguiente, la grandeza de Francia me fuese tan querida como me es sagrada la de Alemania, no podría ni querría obrar de otra manera que como lo hace, en fin de cuentas, un Clemenceau.*" Es, pues, inútil contar con una modificación de los proyectos de destrucción que Francia alimenta con respecto a Alemania. Tanto más cuanto que el odio rabioso de este "enemigo mortal" es sistemáticamente guiado por los judíos. Hay en Fran-

cia, y en Francia únicamente, un acuerdo secreto y contra natura entre la finanza judía internacional, que quiere arruinar a Alemania, y el chauvinismo nacional francés. En esta identidad insólita de puntos de vista reside el inmenso peligro para Alemania. ¡Oh, Francia perversa; oh, pueblo traidor a la raza blanca y que "cae cada vez más al nivel de los negros"; oh, nación cómplice de los judíos o pelele entre sus manos!

Hay que aislar esta Francia, este enemigo mortal, retirarle la iniciativa política, coligar juntos a todos los países a quienes inquieta. Deben quedar en segundo plano todas las razones sentimentales (por ejemplo, la anexión del Tirol del sur por Italia) que pudiesen ser un obstáculo para esta necesidad.

Toda potencia que considere con nosotros como insoportable la pasión hegemónica de Francia sobre el continente es hoy nuestra aliada natural. Ninguna gestión frente a estas potencias debe parecernos demasiado dura, ningún renunciamiento debe parecernos imposible si tenemos finalmente la posibilidad de abatir al enemigo, que nos odia tan rabiosamente. Y podremos dejar que el tiempo cure tranquilamente nuestras pequeñas heridas cuando las más graves estén cauterizadas y cerradas.

Inglaterra, Italia, "la mayor potencia mundial y un joven Estado nacional floreciente", son quienes ofrecerán, para una guerra europea, otros recursos que "los cadáveres de Estados podridos", Austria-Hungría, Turquía, con los que Alemania se había aliado en 1914-1918. "Es la nueva alianza europea anglogermanoitaliana la que tendrá en sus manos la iniciativa política, y no ya Francia. Alemania se vería liberada de su situación estratégica desfavorable de un solo golpe: "por una parte, un poderosísimo flanqueamiento; por otra, la seguridad completa de nuestro avituallamiento en víveres y en materias primas". Y la posibilidad de tomar "con toda tranquilidad, dentro del marco de tal coalición, las medidas preparatorias requeridas para un arreglo de cuentas con Francia".

Tales son, pues, y se ve por qué, los compañeros de armas que *Mein Kampf* designa a Alemania, sedienta de desquite. He ahí, pues, dónde, sobre quién, deberá herir la espada alemana, *al menos para comenzar:* sobre la Francia negrificada, judaizada.

(Cuando Hitler escribe, los franceses ocupan el Ruhr a título de sanción, a pesar de Inglaterra, que lo reprueba. ¿No explica esto tanta pasión francófoba? Pero más tarde, convertido en canciller del Reich, Hitler eludirá siempre las sugestiones hechas a él, "repetidamente", por el embajador de Francia, A. François Poncet, a los efectos de que

atenuase, con una nota referente al Ruhr, los pasajes que preceden.)

Sobre Francia, *al menos para comenzar,* hemos dicho. Pues es menester entender bien las cosas. No se trata, en último análisis, de un vulgar desquite de 1914, apelando a una derrota en la que Francia, por su parte, veía un desquite de 1870. ¡Ciérrese la boca imbécil a los que no pretenden más que restablecer las fronteras políticas alemanas de antes de 1918! Pura insensatez. Aquellas fronteras no solamente eran malas desde el punto de vista militar, sino que no englobaban en el Estado a todos los hombres del *Volk* (austríacos, etc.). Ahora bien, ¿no estableció Hitler desde las primeras líneas de su libro que todos los hombres "de una misma sangre deben pertenecer al mismo Reich?" Aquellas fronteras no constituían ni la salvaguardia del pasado ni una fuerza para el porvenir; no es su restablecimiento lo que podría disminuir seriamente la distancia a que se encuentra Alemania de las *verdaderas potencias mundiales.* No se predique más la reanudación de la política colonial y comercial de antes de 1914, que no fué buena más que para inquietar, para exasperar a Inglaterra. Se trata de una cosa muy distinta. El tema que Hitler, con su brutalidad y su pasión ordinarias, va a orquestar para la masa jadeante es aquel familiar a los pangermanistas, del *pueblo sin espacio.* Escuchemos.

> Si el movimiento nacionalsocialista quiere realmente obtener ante la historia la consagración de una gran misión en favor de nuestro pueblo..., debe, sin miramientos para "traiciones" y "prejuicios", encontrar el valor de reunir a nuestro pueblo y su poder, para lanzarlo por la vía que lo sacará de su estrecho habitáculo actual y lo llevará hacia nuevos territorios... El movimiento nacionalsocialista debe esforzarse por hacer desaparecer el desacuerdo entre la cifra de nuestra población y la superficie de nuestro territorio—considerado éste como fuente de subsistencia y como punto de apoyo del poder político—, por suprimir también el desacuerdo existente entre nuestro pasado histórico y nuestra impotencia actual, para lo cual no hay salida. Debe tener conciencia de que, *guardianes de la más alta humanidad en este mundo,* tenemos también las más altas obligaciones; y podrá satisfacerlas tanto mejor quien más se preocupe de *hacer tomar conciencia de su raza al pueblo alemán.*

Conclusión práctica: mirar hacia el Este, detener "la eterna marcha de los germanos" hacia el Sur (Italia, Balcanes) y hacia el oeste de Europa. Pero el Oeste es Francia, es el mortal enemigo. ¡Ah, sí, el ajuste de cuentas es necesario, ya se ha visto, y debe ponerse un término a esta lucha "interminable", pero "estéril". Solamente que "la aniquilación de Francia" no es más que un prefacio, un comienzo, una "cobertura de nuestra espalda para la extensión en Europa de nuestro habitáculo", un medio "de dar, por fin, a nuestro pueblo, en otro teatro,

toda la extensión de que es capaz". Y este otro teatro será el Este, y es la Rusia de llanuras inmensas.

El destino mismo parece señalar con el dedo al alemán sin espacio. ¿Cuál es, en efecto, el sentido del triunfo del bolchevismo en Rusia, sino el siguiente: el aniquilamiento del "núcleo germánico" de las clases superiores dirigentes, a expensas del cual vivía Rusia, incapaz por sí misma de crear un Estado, y la sustitución de este núcleo "de la raza creadora de Estado" por el judío? Pero el judío es un fermento de descomposición, no un elemento organizador. Así, pues, "el Estado gigantesco del Este está maduro para el derrumbamiento. Y el fin de la dominación judía en Rusia será también el fin de Rusia en tanto que Estado. Nosotros hemos sido elegidos por el destino para asistir a una catástrofe, que será la prueba más sólida de la justeza de las teorías racistas".

TESTAMENTO POLÍTICO—lo que tiene Inglaterra, lo que tiene Francia (1), lo que no ha tenido nunca Alemania—, testamento político de la nación alemana en cuanto a su actitud frente al exterior:

> No permitáis nunca que se formen en Europa dos potencias continentales. En toda tentativa de organizar en las fronteras de Alemania una segunda potencia militar, ved un ataque contra Alemania... Velad porque la fuente de la potencias de nuestro país no esté en las colonias, sino en Europa, en el suelo de la patria. No consideréis jamás al Reich como garantizado mientras no haya podido dar para siglos a cada retoño de nuestro pueblo su parcela de suelo...

Con una claridad—si se sabe leer—que deja poco que desear, Hitler, Mesías de la redención alemana, meditador entre el dios ario y su pueblo elegido, ha fijado a la acción del Estado su doble objetivo: "el territorio, fin de nuestra política exterior, y una nueva doctrina filosófica, fin de nuestra política interior." En verdad—repitámoslo—, la nueva doctrina filosófica, o *Weltanschauung* de la raza, determina también la política exterior. Se trata de conquistar, de asegurar a la raza de los amos su puesto al sol, su espacio "vital"; espacio mortal para las razas inferiores, consagradas a la esclavitud. Pues, como proclama Hitler en las últimas líneas de su *Conclusión*, escrita en noviembre de 1926, cuando, después de su liberación, ha organizado, regenerado al partido nazi y adaptado su táctica a la acción parlamentaria,

> *Un Estado que en una época de contaminación de las razas vela celosa-*

(1) Desde Richelieu: Hitler, como tantos alemanes, creía, muy equivocadamente, que el *Testamento* del gran cardenal trataba de política exterior.

mente por la conservación de los mejores elementos de la suya debe convertirse un día en el dueño de la tierra. Que los adheridos a nuestro movimiento no lo olviden nunca...

EL DESTINO DE LA OBRA

Si creemos a Otto Strasser, en *Hitler y yo,* la obra de su primer estado, "en estado bruto", era un verdadero caos de lugares comunes, de reminiscencias escolares, de lecturas políticas mal digeridas y de rencores personales. Se encontraba también en ella el eco de las conversaciones de un tal Julio Streicher, bruto desordenado, obeso de sensualidad y de antisemitismo, y de un tal Rosenberg, el balto racista, que debía publicar, en 1930, *El mito del siglo XX.* Todo esto "redactado en el estilo de un alumno de sexto". La obra no se habría hecho presentable sino gracias a un eclesiástico de gran erudición, el Padre Staempfle, que trabajó varios meses en ella, ordenó y coordinó su pensamiento, al mismo tiempo que eliminaba "los errores flagrantes y las simplezas demasiado infantiles".

Otto Strasser, a cuyo hermano Gregorio hizo asesinar Hitler en la carnicería, maquiavélicamente meditada, del 30 de junio de 1934, puede ser sospechoso. Lo que es cierto es que, en su estado definitivo, *Mein Kampf,* corregida o no por el Padre Staempfle (él también "liquidado" el 30 de junio), no denota ninguna maestría intelectual. Estamos verdaderamente aquí en presencia de un caso límite, en que una coyuntura histórica prodigiosa ha valido una fuerza de penetración y una celebridad extraordinaria a una obra intrínsecamente mediocre —fuera, incluso, del hecho de que subleve en tantos respectos el espíritu humano.

"A nuestro juicio de franceses, obra indigesta, convencional, desprovista de vida" (A. Rivaud). Nada más exacto, en conjunto. Ocurre, sin embargo—los pasajes precipitados lo atestiguan—, que los pesados y pastosos desarrollos, llenos de repeticiones, torpes, con frecuencia interminables, son atravesados súbitamente por una incendiaria y devorante pasión. Entonces, en verdad, para tomar una frase del libro, "se enciende una hoguera", en cuyo llama ardiente debía forjarse "la espada que devolverá al Siegfried germánico la libertad y a la nación alemana la vida", mientras, en fin de cuentas, llegaba el día de hundir a esta nación alemana bajo las cenizas de la peor catástrofe de su historia. Esta impresión de fuego, de quemadura, a la lectura de tales pasajes—hasta en la traducción francesa—es de orden físico, carnal, mucho más que intelectual. Así, A. François-Poncet, escuchando a

Hitler hablar en público un 1.° de mayo, era impresionado sobre todo por "la pasión que lo transportaba, por el soplo que lo animaba y que literalmente dilataba sus narices". Era el combatiente político, el carnicero perfecto de la jungla política, el que profesaba en *Mein Kampf* que el combate no se sostiene bien hasta el fin más que en la pasión y por la pasión.

Sobre el fondo mismo de la obra y sobre sus fuentes, retengamos también el juicio del embajador de Francia: "Traje de arlequín, pot-pourri." Se encuentran allí, en vecindad con elementos tomados del leninismo ruso y del fascismo italiano, todos los temas, radicalmente revolucionarios y nacionalistas, que los germanistas tienen la costumbre de ver circular desde Fichte a través del pensamiento alemán. Temas que la guerra, la derrota y la revolución han llevado al máximum de su intensidad.

Pangermanismo, racismo, antisemitismo, tales son los más resonantes de estos temas. Expresan ellos una concepción del mundo aristocrática, jerárquica, antiigualitaria, antidemocrática y, en su raíz profunda, anticristiana. Se siente uno tentado a evocar, un poco precipitadamente, el pensamiento de Nietzsche. Ahora bien, es fuera de Alemania, cosa extraña, es en Francia y antes de Nietzsche, donde nació el turbio torrente racista, que vino a engrosar, a fines del siglo XIX, el ancho río del pangermanismo. El libro del conde de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), inspirado él mismo en el "arrianismo" que la indología había puesto de moda, fué el libro fundamental.

Según Gobineau, la cuestión étnica suministraba la clave de toda la historia humana. La desigualdad étnica era original y permanente. La preeminencia pertenecía a la raza blanca, y en el seno mismo de ésta, a los *arios,* hijos de Jafet, y entre éstos, a la rama *germana,* que había permanecido largo tiempo sin mezcla, mientras que las ramas celta y eslava se habían mestizado de amarillo. Los germanos, raza noble por excelencia, depositarios auténticos de la superioridad blanca, habían conquistado el Imperio romano. Pero, a su vez, habían degenerado por la mezcla de sangres, por el mestizaje. Los alemanes actuales eran "muy poco germánicos". Así, la Humanidad, por el hecho de que la parte de sangre arriana o aria se agotaba en ella inexorablemente, marchaba sin remisión hacia la decadencia.

Sin embargo, un poco más tarde, otro francés, Vacher de Lapouge, fundador de la antroposociología, autor, entre otros libros, de *El ario y su papel social* (1899), corregía el pesimismo de Gobineau. Profe-

saba que ciertos procedimientos sistemáticos de selección, como los que se aplicaban a la planta y al animal, podían regenerar la especie humana, utilizando lo que subsistía de arios auténticos, y retardar así, al menos, la decadencia anunciada por Gobineau. "La llave está lanzada al campo cerrado. ¿Quién sabrá apoderarse de ella, sirvirse de ella?"

En fin, un inglés, Houston Stewart Chamberlain, yerno de Ricardo Wagner y autor de los *Estratos del siglo XIX* (1899), era más reconfortante todavía. Según él, los caracteres físicos (cabellos rubios, ojos azules, forma alargada del cráneo o dolicocefalia, querida a Lapouge) no eran todo. Lo esencial era "poseer su raza en la propia conciencia". La nación, además, en tanto que edificio político, tenía que desempeñar un papel decisivo, creando "las condiciones necesarias para la vida de las razas". También Chamberlain se separaba con desdén de Gobineau, que había rehusado a los alemanes modernos el título de herederos de los arios-germanos.

Poco importa que Hitler haya conocido de primera, segunda o tercera mano las obras de estos tres extranjeros prosternados ante el ario, y a título de tales, mucho más célebres en Alemania que en sus patrias respectivas. Con su sustancia ha compuesto su acre miel racista. Leyéndolo, se vuelven a encontrar, a veces palabra por palabra, afirmaciones de Gobineau. El se ha apoderado de la "llave" arrojada por Lapouge. El ha hecho suyo, en fin, el optimismo de Chamberlain, suya la fe de éste en la conciencia de la raza y en el esfuerzo racial consciente de la organización política. La doctrina nacionalista de la raza, tal como la expone *Mein Kampf* (Rosenberg la precisará; Günter, teórico del "nordismo", la perfeccionará), resulta de un batido de ideas puramente empíricas y utilitarias, cocina propagandística de una amabilidad consumada.

En cuanto al antisemitismo alemán—muy anterior a Hitler, pero que tal racismo ario debía acentuar hasta la histeria homicida—, se presenta con un aspecto de lucha del pensamiento germánico, radicalmente nacionalista desde Fichte, contra todas las Internacionales: Internacional católica, Internacional burguesa, capitalista y liberal. Internacional socialista o marxista. "Como el judío es declarado presente y activo en el seno de todas esas internacionales, el antisemitismo toma aquí figura de doctrina fundamental, aunque negativa." (Vermeil.)

Desde 1917, en plena guerra, antes de la derrota y de las humillaciones, antes de la revolución y de la república, había sido lanzada una ofensiva antisemita bajo la forma de una impostura literaria. Se

trata de la publicación de los *Protocolos de los Sabios de Sión,* forjados en todas sus partes por un barón alemán, de quien Hitler se declara expresamente deudo en su libro. Los judíos se acusaban en ellos a sí mismos de perseguir secretamente un fin de hegemonía mundial, destruyendo los Estados cristianos, ya gracias a la democracia—seguida del socialismo, y después del comunismo, y después de la anarquía—, ya gracias a la guerra. Así, ellos habían provocado, para agotar a los pueblos y asegurar el reino del dinero judío, la guerra de 1914. Estos *Protocolos* habían, pues, servido ya, antes de la predicación nacionalsocialista, de "vertedero común", según la expresión de E. Vermeil, para toda suerte de acusaciones, que la credulidad alemana aceptaba como moneda corriente. ¿Qué otra cosa hace Hitler en *Mein Kampf,* como en sus discursos, que vulgarizar con "una violencia histérica" (para hablar su propio lenguaje) la tesis principal de este documento impostor?

Por lo demás, lo mismo si se trata de antisemitismo que de arianismo, que de cualquier otro "producto mostrenco" querido a la masa alemana, es esto — en la vulgarización — en lo que consiste el genio demagógico del autor. Después de la derrota, altos espíritus alemanes de la raza de Nietzsche, aristócratas del pensamiento, habían expresado en libros altivos y duros (así, Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente,* Moeller van den Bruck en el *Tercer Reich)* su tensión interior, su desesperación, su pasión nacional y sus sueños místicos. Dicho de otro modo, había habido otros *Doctrinarios de la revolución alemana* (es el título de un libro de Vermeil), y de un rango intelectual muy diferente al del jefe del nacionalsocialismo y sus lugartenientes. Pero el autor de *Mein Kampf,* para no hablar más que de él, ha sabido extraer de pensamientos complicados y tensos, inaccesibles a los simples, un pasto intelectual asimilable por inteligencias "elementales".

Elementales o, lo que viene a ser lo mismo, oscurecidas, cegadas por el orgullo herido, por la pasión patriótica, por el odio cívico, por la sed de venganza o de cambio, por la desesperación y el vacío moral, por la necesidad furiosa de un espejismo. Tales sentimientos, que engendran el activismo obstinado—la acción por la acción—, la huída ciega hacia adelante, la "revolución del nihilismo", son corrientes después de las grandes sacudidas sociales, después de las grandes guerras. Desaparecen cuando la sociedad misma se cura, cuando se estabilizan en la fuerza (no en la violencia).

Tanto es así, que es del giro mismo que iba a tomar, a partir de 1925-1927, la historia alemana de lo que debía depender el destino

de *Mein Kampf*. Si la historia "llevaba", como el mar lleva un barco, al partido nacionalsocialista y a su jefe fanático, llevaría al mismo tiempo su Biblia vibrante de odios, su Corán frenético: *Mein Kampf*. Si la historia, por el contrario, rechazaba al partido y a su jefe, entonces nadie en el porvenir, sino algunos especialistas de la erudición histórica—que, por otra parte, la estimarían ilegible—, abriría este libro de un agitador obseso.

En sus *Aclaraciones sobre Mein Kampf...*, "el libro que ha cambiado la faz del mundo", Benoist-Méchin reproduce la curva del éxito de la obra.

Primero pasa casi inadvertida. No es saludada más que por el entusiasmo de un pequeño grupo de iniciados, que ven en él el "nuevo evangelio" político. El inglés germanizado, gran maestre del racismo, Houston Stewart Chamberlain, escribe al autor (a quien había encontrado precedentemente en Bayreuth, en casa de Siegfried Wagner, el hijo del músico):

> Hay una violencia que comienza y acaba en el caos, pero hay también una violencia que crea los mundos nuevos. Yo creo que la historia le contará un día entre los grandes constructores, no entre los destructores. Que Alemania le haya hecho surgir en la hora de su mayor zozobra: ¿qué otra prueba se quiere de su vitalidad? Se diría que los ojos de usted están dotados de manos: aprisionan a los hombres y no los sueltan ya...

Después, lentamente, la obra va abriéndose campo, como "mancha de aceite". En la prensa burguesa socialista se indignan y se ríen a carcajadas: lucubraciones de un "megalómano" histérico, salido del "asilo de alienados". ¿Quién podría concebir el sueño burlesco de una Alemania gobernada un día por este hombre? Es la época—1925-1929—en que la república de Weimar parece mantenerse firme. Era entonces corriente que un pacífico burgués alemán dijese con una gran risa al francés encontrado al acaso: "Mi mujer y yo vamos esta noche a oír al loco."

Pero de 1929 a 1933, a favor de una crisis espantosa marcada por "el paro, la proletarización y la miseria", el partido nacionalsocialista progresa a pasos agigantados, y con él la difusión de su biblia. Difusión, por lo demás, metódicamente organizada por el *Eher-Verlag* de Munich, que gozaba de un monopolio y de medios comerciales poderosos. En 1933, cuando Hitler se convierte en canciller del Reich, han sido vendidos ochocientos mil ejemplares. Hitler, que creía poco en la virtud del escrito e infinitamente en la de la palabra apasionada, había sostenido él mismo su libro incansablemente "con su acción

personal, recogiendo y amplificando sus temas en millares de discursos", como había oído hacer a los marxistas con los textos de Marx, Engels y Lenin. Había puesto al servicio de la propagación de la doctrina desarrollada en la obra todo el aparato, cada vez más formidable, del partido. "Los estandartes de la cruz gamada de las milicias negras y pardas han arrastrado este libro consigo en su ascenso al poder."

Las *incertidumbres alemanas*, psicoanalizadas por Pierre Viénot a fines de 1930 con una inteligencia tan aguda, habían dejado lugar, al menos en la juventud fanatizada, a una feroz incertidumbre colectiva, que cristalizó en la lectura de este libro mediocre, pero ardiente. La llegada del autor al poder ponía, sin embargo, este impulso apasionado en peligro de romperse si Hitler hubiese obrado—como ingenuamente lo esperaban ciertos medios franceses y anglosajones—como los jefes políticos de los países liberales, que olvidan en el poder, felizmente, sus pujas de la oposición. Pero, para Hitler, la cancillería del Reich no era más que el medio de pasar metódicamente de la teoría a la práctica y de realizar, por etapas progresivas y seguras, la doctrina, el programa interior y exterior expuestos en *Mein Kampf*.

Así el libro se convierte obligatoriamente en libro de cabecera de todo alemán, quieras que no. Aun los particulares no nazis juzgan prudente poseerlo, aunque no lo lean. Ninguna biblioteca pública o semipública puede evitar tener la obra en varios ejemplares. Cada nueva pareja recibe, "oficial y solemnemente", el día del matrimonio un ejemplar, lo que obliga a las comunas a aprovisionarse de él ampliamente por anticipado. Pasajes suyos son "regularmente explicados, comentados" en cada célula *(Zelle)* nacionalsocialista. Innumerables misioneros del partido, armados de innumerables folletos, ayudados por la prensa, la radio y el film, esparcen por todas partes la sustancia de este evangelio número 1, al mismo tiempo, por otra parte, que la del evangelio número 2 (el *Mito del siglo XX*, de Rosenberg). Se trata de penetrar de esta doble sustancia "toda la vida alemana, de crear en el espíritu de todo alemán, y también de toda alemana, una psicosis, una verdadera obsesión, de reducir la inteligencia alemana a una obediencia pasiva, ciega, en cierto modo mecánica, a las leyes, a los *Diktat* del Führer".

En consecuencia, las cifras de venta de la obra ascienden en flecha. Un millón quinientos mil ejemplares en 1934; dos millones quinientos mil en 1936; tres millones doscientos mil en 1937; más de cuatro millones en vísperas de la guerra; más de seis millones en

abril de 1940; "el más formidable éxito de librería que el mundo ha conocido". Los derechos de autor habrían alcanzado en 1938 treinta millones de francos. Hitler—escribe en 1939 Benoist-Méchin—"no cobra ni un marco del Estado alemán, vive exclusivamente de lo que le reporta su libro"...

Se ha leído más arriba el juicio del germanista calificado de A. François Poncet sobre *Mein Kampf.* En los mismos *Recuerdos de una Embajada en Berlín,* que se ensancha constantemente hacia la gran historia, leemos también, antes de abandonar la biblia nacionalista, estas líneas, que trazan un retrato inolvidable de su autor:

> Estaba unido a su pueblo como por unas antenas que le informaban de lo que la multitud deseaba o temía, aprobaba o censuraba, creía o no creía. De este modo podía dirigir su propaganda con tanta seguridad como cinismo y con un desprecio hacia las masas no disfrazado. A la violencia y a la brutalidad unía una aptitud para el engaño, para la hipocresía, para la mentira, aguzada por las rivalidades y las discordias de que su partido era presa sin cesar. Sabía adormecer a su adversario, hasta el momento en que pudiese desembarazarse de él, y, mientras firmaba tratados, reflexionar en la manera cómo dejaría de cumplirlos.

¿No vemos reunidos en ese aguafuerte todos los rasgos del "príncipe nuevo" según Maquiavelo? *Príncipe nuevo* adaptado al siglo XX, al siglo de las masas y de los mitos sociales o nacionales desencadenados; al siglo, también, de la fría ferocidad científica.

CONCLUSIÓN

EL ESPÍRITU, CONTRA LEVIATHAN

> Nuestro siglo, frente al siglo XIX, parece un renacimiento de la Fatalidad.
>
> (ANDRÉ MALRAUX.)

Determinismo salvaje de la *Raza*, flor suprema envenenada del nacionalismo; determinismo poco humano de la *Clase*, quintaesencia del socialismo, que, sin embargo, brotó de la más humana de las protestas: así se reconstituye la antigua Fatalidad. Hacen estragos los mitos, en los que se combinan certidumbre seudocientífica y certidumbre seudorreligiosa, fundada en una seudorrevelación o iluminación. Contra estas nuevas mitologías, el hombre moderno, cuya individualidad y cuya personalidad aplastan, se debate como puede, cuando puede. A menos que, adormecido por las propagandas, opio de las masas en que se halla sumergido, no se debata ya. Tocqueville había entrevisto ya con horror esta especie de muerte fláccida ante la marea ascendente de la centralización. Y frente a tal perspectiva, su espíritu lúcido y altivo se revolvía; pero quería esperar.

En el curso de los veinte últimos años, entre las dos guerras gigantes, la misma rebelión del espíritu se ha expresado en un cierto número de obras de calidad, candidatas a la consagración—caprichosa, como se sabe—de la historia. El lugar de Tocqueville, ese Montesquieu del siglo XIX, está por ocupar en el siglo XX, edad de hierro que suscita poca esperanza.

* * *

Rebelión del espíritu contra el materialismo histórico de Marx y contra toda la filosofía que implica.

Más allá del marxismo es el título resonante, y cuyo eco fué poderoso, que eligió el belga Henri de Man para la traducción francesa (1927) del libro escrito por él en alemán sobre la "psicología del socialismo". El mismo autor califica su obra de "fragmento de autobiografía espiritual". Marxista hasta la medula durante mucho tiempo,

después de un duro debate—nos dice—se sintió obligado a romper con Marx para ponerse de acuerdo consigo mismo.

Romper con Marx, para él, no es renegar de él. Es "sobrepasar" una doctrina que, en su tiempo, no era un "error", pero que ha llegado a serlo. Racionalismo, determinismo de Marx, el autor los rechaza por igual como prescritos, como correspondientes a una mentalidad cientificista propia del siglo XIX y superada en el XX, "siglo de la psicología". No se cree ya—dice—que el conocimiento humano pueda resumirse en el pensamiento lógico (Bergson, entre otros, ha pasado por ahí). Son los *móviles* los que cuentan. Ahora bien, muchos de estos móviles, en la clase obrera, son de un orden no económico, sino ético, moral, intelectual. Algunos de ellos llegan a orientar la evolución económica misma en lugar de ser su simple reflejo. El marxismo no ofrece más que una "caricatura" de la mentalidad real de los obreros. H. de Man, al contacto cotidiano de la realidad de la vida obrera, se ha visto obligado, casi a pesar suyo, a rendirse a la evidencia y a restituir a los sentimientos, a las emociones, su primacía. El colocar el conocimiento delante del sentimiento es pura superstición racionalista. La voluntad de la clase brota, según Marx, de la conciencia de clase. Pero no: el sentimiento de clase, el estado emotivo, precede a la conciencia de clase, estado de conocimiento. La clave esencial de la mentalidad de la clase obrera se encuentra en su *complejo de inferioridad social* — cuestión de dignidad, por tanto—, complejo engendrado por un vasto conjunto de causas. Resultan muy vanas, vistas así, las más sagaces especulaciones marxistas sobre el valor y la plusvalía. Es "en su medio de vida real e históricamente variable" donde hay que considerar a los obreros, seres vivientes en quienes el marxismo no sabe ver más que los héroes abstractos de un drama histórico, de una misión histórica revolucionaria.

Al determinismo de Marx, a su "necesidad histórica", H. de Man opone a Schiller: "El hombre *quiere*... Las cosas *deben*." Marx admite que el hombre "quiera" y que su voluntad influya en el ritmo del devenir histórico; pero pretende que esta voluntad esté ella misma predeterminada por la evolución económica. De paso sistemáticamente, en la formación de esta voluntad, a los móviles de interés, al "instinto adquisitivo", sobre los móviles éticos. Tesis completamente gratuita. Confusión, en suma, y paralela a la que Darwin comete en biología en cuanto a la influencia del medio sobre la transformación de las especies animales; confusión entre las *causas* y las *condiciones*.

El hombre quiere—corrige H. de Man—, *y es su querer el que transforma la sociedad;* sólo que las únicas modificaciones queridas susceptibles de realizarse y de mantenerse son las compatibles con las condiciones mateirales que constituyen el medio. Estas condiciones proceden, por una parte, de la naturaleza humana, y por otra parte, de la situación social del momento.

En el fondo, según nuestro autor, el marxismo ha trasladado la idea de Dios de acuerdo con las necesidades de una época atea y cientifista. Las generaciones creyentes llamaban "Dios" a la ley misteriosa que domina los destinos humanos. Ahora son las sedicentes "leyes naturales" de la evolución social, científicamente deducidas, las que desempeñan este papel destinado a Dios. Ellas hacen el oficio de un Dios particularmente severo, violento y cruel: "el Jehovah del Antiguo Testamento y el Dios de los calvinistas", más bien que el de San Francisco de Asís. ¿Qué es esto sino la creación artificial de una "ilusión mágica", la invocación de una "Fuerza sobrenatural": la Necesidad histórica? Nada más propio, sin duda, para causar miedo a los adversarios y para animar y exaltar a los partidarios, pero en estos últimos, ¡al precio de qué deformaciones del espíritu y del sentido moral! Con frase penetrante, H. de Man apela de las ideas de Marx a los propios móviles de Marx, el cual "*no presentó el socialismo como necesario más que porque lo consideraba, a consecuencia de un juicio moral tácitamente presupuesto, como deseable*".

Dura conclusión: un socialismo *científico*, en el sentido marxista, es decir, fundado sobre el conocimiento del pasado y del necesario porvenir, es una imposibilidad y un absurdo. Tanto vale hablar del "amor científico". El autor denuncia aquí un aspecto de esa "idolatría", tan poco científica, de la ciencia, que ha vuelto a hacer del hombre el bárbaro revelado por la guerra de 1914 (¡en espera de algo mejor!). Rechácense—pide—estos errores criminales, transfiérase el socialismo del plano de la *ciencia* al plano de la *conciencia.*

No hay más que una ciencia que pueda pretender dirigir nuestro deber: es la ciencia del bien y del mal, la conciencia. El fin más alto que el socialismo científico puede esperar alcanzar es ser una ciencia social al servicio de la conciencia social... *Yo no soy marxista,* no porque tal o cual afirmación del marxismo me parezca falsa, sino porque desde que me he emancipado de la manera marxista de pensar me *siento* más cerca de la comprensión del socialismo, en tanto que manifestación, variable según las épocas, de una aspiración eterna hacia un orden social conforme a nuestro sentido moral.

* * *

Rebelión del espíritu contra el nuevo maquiavelismo, ya se declare tributario de la clase, de la raza o del Estado-nación.

En sus *Principios de una política humanista* (1944), el filósofo J. Maritain hace curiosamente eco—un eco católico—a una frase sugestiva de *Más allá del Marxismo* sobre la unidad radical que enlazaría a cristianismo, democracia y socialismo, "tres formas de una sola idea". Un ideal de justicia y de libertad, ideal democrático, ideal socialista, tiene más que ningún otro necesidad para sostenerse—afirma Maritain—de potentes fundamentos metafísicos y religiosos. Si la democracia es un humanismo, no podría proclamarse atea, rechazar toda trascendencia, sin alimentar a sus pechos su propia quiebra. Reclamando del ciudadano una dura presión sobre sí mismo, exigiendo de él un constante esfuerzo de sí mismo sobre sí mismo, la democracia acredita, en el fondo, una inspiración "heroica" y todo lo contrario de epicúrea. Ella tiene, por tanto, necesidad de las energías del fermento cristiano. Sólo la fuerza divina puede operar lo que José de Maistre (en *El Papa)* llama la especie de "injerto espiritual" necesario para destruir la "aspereza natural" de las voluntades individuales en acción en el Estado y para ponerlas en situación de obrar juntas sin perjudicarse.

Es bien evidente que el maquiavelismo—del cual el hitlerismo desencadenado en la guerra proporciona, cuando Maritain escribe, una variedad insospechada por el propio Maquiavelo—, es bien evidente que este maquiavelismo esquiva todo problema de esfuerzo sobre sí mismo, de fermento cristiano, de injerto espiritual y de democracia de inspiración "heroica" o (como dice Bergson) "de esencia evangélica". El hombre, para Maquiavelo y sus discípulos, no es más que la materia prima del poder. El príncipe maneja esta materia humana "como el escultor trabaja la arcilla o el mármol". La ética del Estado barre lo que el cristianismo llama la ética de "la persona". Lejos de tener por fin "el bien común de un pueblo unido", la política no podría proponerse más que la conquista del Poder por todos los medios, más que la conservación, por todos los medios, de ese Poder. Por lo demás, ¡qué tentación el maquiavelismo para todos los que se han lanzado a la política, aun a la democrática! ¿Es siquiera posible escapar a esa tentación si no se cree en "la existencia de un gobierno supremo y *propiamente divino* del universo y de la historia"? J. Maritain no lo piensa.

Porque una moral política puramente natural no basta para proporcionarnos los medios de poner en práctica sus propias reglas. La conciencia moral

no basta si no es al mismo tiempo una conciencia religiosa. Lo que es capaz de afrontar el maquiavelismo... no es una política puramente natural, aunque se considere justa; es una política cristiana.

Política que sabe que la justicia no basta sin el amor. Política que pone en el centro el fin de *la persona* y no del *Estado*, porque sólo el primero es un fin eterno. "El Estado no tiene alma inmortal, ni la nación" (salvo en la medida de su sobrevida espiritual "por la herencia moral de la memoria de los hombres"), ni la clase, ni la raza, ni ninguna forma de colectividad tienen alma inmortal; podríamos añadir, sin traicionar el pensamiento del filósofo, sino confirmándolo por el contrario, la cita de una frase pontificia: "Sólo el hombre, sólo la persona humana, y no la colectividad en sí, está dotada de razón y de voluntad moralmente libre." (Pío XI.)

* * *

Rebelión del espíritu, en una palabra y para decirlo todo, contra el Poder invasor.

¿Qué otra cosa hacen, en fin de cuentas, todos esos mitos devoradores, clase, raza, Estado-nación, más que aportar un agua nueva al molino del Poder, para permitirle triturar mejor al hombre? *Poder, Leviathan,* moderno *Minotauro,* tal es, en último análisis, el objeto verdadero de la reciente rebelión del espíritu.

En un cierto número de sus famosas *Conversaciones (Elementos de una doctrina radical,* 1925; *El ciudadano contra los poderes,* 1926; *Conversaciones de política,* 1934), el filósofo Alain ha ejercitado su pensamiento, maravillosamente agudo y ágil, en erigir barreras contra "los poderes". Barreras eficaces, sin vulnerar, sin embargo, la obediencia debida a los referidos poderes. Esta doble y contradictoria condición constituye toda la belleza, y toda la dificultad, del juego intelectual de Alain.

La grandeza de Alain—escribe R. Capitant—es "el individualismo. Alain es profundamente, enteramente, exclusivamente individualista." Individualismo, es necesario precisarlo, específicamente francés: el del individuo que *piensa;* en modo alguno (como el individualismo anglosajón) el del individuo que *obra.* Para Alain, el pensamiento es estrictamente individual, y por él se realiza el progreso, no por la sociedad, a la que se abandonaría al "ciudadano balante". Esta sociedad, a la cual algunos oponen el individuo, no tiene ninguna realidad. Nada más retrógado ni más peligroso que divinizarla. "Que-

rer que la sociedad sea Dios es una idea salvaje. La sociedad no es más que un medio. Pero también es verdad que se da como un fin en cuanto se le permite. Esto es tiranía."

¿Anarquismo? En modo alguno. Es necesario—predica Alain—obedecer a los poderes, sin restricciones y de la mejor manera. "Obedecer a las leyes primero, pero también ejecutar prontamente las órdenes recibidas." Orden y libertad no son separables. Porque "el juego de las fuerzas", incontrolado, "no encierra ninguna libertad". Alain admite sin repugnancia que el Estado intervenga con técnicas "sociales, y hasta socialistas", si éstas no son más que medios en vista del fin individualista. Individualismo menos "liberal", en suma, que "jacobino".

Pero si es requerida del ciudadano la obediencia, condición del orden, sólo su cuerpo, en realidad, obedece, y su espíritu se reserva siempre el *resistir:* Obedecer "sin amar", obedecer "sin creer". Obedecer al jefe, como buen "ordenanza", sin aprobarlo en espíritu y, sobre todo, sin aclamarlo. Esta reserva de *resistencia* intelectual, que no tiene nada que ver con la anarquía, es todo Alain. Escribe: "resistencia a los poderes, más bien que acción reformadora". La monarquía—símbolo del poder incontrolado—está siempre dispuesta a renacer, y el ciudadano debe vigilar siempre, siempre controlar. "No aceptar nada sin control." "No tenemos que alabar u honrar a nuestros jefes; tenemos que obedecerlos a la hora de la obediencia y *que controlarlos a la hora del control.*" La democracia, para Alain, es "un esfuerzo perpetuo de los gobernados contra los abusos del poder", es el control, es la facultad de deponer inmediatamente a reyes y a especialistas, "si no conducen los asuntos en interés del mayor número". Esta facultad, que se ha ejercitado largo tiempo por medio de revoluciones y barricadas, se ejercita hoy por medio de la interpelación.

Discernimos aquí una pasión, una esquivez suspicaz contra los gobernantes—cuya astucia es "tan vieja como el mundo", mientras que la de los gobernados es tan joven—, que procede de Rousseau. Rousseau—escribe Alain—, "el primero y tal vez el único que ha rascado el poder hasta el hueso", tanto que no hay "un ambicioso que no [lo] maldiga tres veces por día".

Contra este gobierno sospechoso por esencia, reaccionario por esencia, Alain cuenta con el diputado de distrito, atrincherado en su circunscripción como el señor feudal en su feudo, y que mantiene a los poderes bajo su mirada. Este es el delegado de la resistencia individualista, del control vigilante, de la interpelación contra los ministros

que ceden a las sirenas del Poder. El escrutinio de distrito, mayoritario, es, con exclusión de toda representación proporcional (máquina de "plebiscito sobre los partidos", de avasallamiento del diputado por los partidos), el único escrutinio individualista, democrático, republicano. Porque solamente él aproxima suficientemente el elector al elegido, para permitirle desempeñar bien su oficio de defensor de los individuos, de los pequeños, contra los poderes, contra todos los "grandes animales". Y uno de los más peligrosos de estos grandes animales es el *partido* disciplinado, organizado a la anglosajona o a la alemana, que encuadra masas de individuos. "¿Qué es un *partido*, sino una máquina de pensar en común, en grupo, obedeciendo a una orden, si se ha prestado juramento a su jefe, es decir, la muerte del pensamiento? El individuo no piensa más que libre y solo." (R. Capitant.)

Salta a la vista la estrecha simetría entre el gran juego intelectual de Alain y el juego político, con frecuencia mezquino, pero muy seguro, del partido radical bajo la Tercera República francesa: Alain fué, efectivamente, el filósofo del partido radical.

> Yo voto por un radical... Esta especie es muy despreciada, pero equilibra la política. ¿Y qué es un radical? Primeramente, un incrédulo... Potencias de arriba o potencias de abajo, todas son juzgadas como potencias... No puede confiar más que en una cotidiana política de desconfianza, de resistencia, de vigilancia... El adversario no se cansa..., nuestro amo, aun el más benigno, nos mantiene el cuchillo exactamente bajo la garganta... El radical lleva en sí mismo su enemigo, que es un ciudadano obediente. El radical sabe bien que él obedecerá a la ley... Quiere ser una unidad indistinta en la masa de los infortunados ejecutantes. Esta inercia exaspera a los generosas de los dos campos extremos: ¡Servir tan fríamente a la patria!, dice el coronel. Y el otro: ¡Traicionar tan cobardemente a sus hermanos!

Sí, es una posición muy difícil de sostener. Porque las pasiones democráticas, nacionales, sociales, conspiran todas para desembocar al radical, preferido por el corazón de Alain. Ellas barren, como una verdadera tempestad, todas las prudencias radicales, esas prudencias que exigen que "se prive" uno de heroísmo, de aclamación, de fidelidad, "por sí misma deliciosa". Tanto que *Leviathan,* con su cuerpo enorme y su pequeñísima cabeza, esa "temible cabecita" de la que sería menester que los hombres llegasen a desconfiar; *Leviathan,* "el gran animal de pequeñísima cabeza, [que] no puede ya removerse sin aplastar algo"; *Leviathan,* cuyo "gran cuerpo" sería tan necesario "frenar, dividir"; *Leviathan* continúa sonriendo.

* * *

Ninguna rebelión del espíritu, en apariencia, inspira la potente obra que B. de Jouvenal consagró en 1945 al Poder. El título completo: *Del Poder. Historia natural de su crecimiento,* indica bastante, en el autor, una voluntad de frío análisis científico.

Fascinado—como en otro tiempo Tocqueville por el desarrollo de la igualdad democrática—por el crecimiento ininterrumpido del Poder, por esa "hinchazón del Estado", que es lo único que ha hecho posible la guerra *total* desencadenada por Hitler y vuelta contra él por sus adversarios, B. de Jouvenel se ha impuesto como tarea estudiar este crecimiento, esta hinchazón. El muestra las "metafísicas del Poder" (teorías de la soberanía, que justifican el Poder por su origen; teorías orgánicas, que lo justifican por el fin social), que acaban siempre por pronunciarse en provecho del Poder, hasta cuando han sido concebidas para ponerle obstáculos. El hace ver el "carácter expansionista" del Poder y por qué éste toma en la sociedad un lugar cada vez más amplio, gracias, a la vez, a su egoísmo esencial, que le impulsa a expansionarse cada vez más ampliamente, y a la máscara idealista que en ocasiones reviste. Porque "la virtud conquistadora está tan ligada al Poder como la virulencia al bacilo... Tiene sus fases de adormecimiento, pero reaparece con más vigor".

Contrariamente a las ideas recibidas, el Poder, lejos de ser el protector del orden social, es su "agresor". El autor lo muestra "naturalmente consagrado a derribar, a despojar a las autoridades sociales", a las autoridades o aristocracias naturales, que son, sin embargo, sus asistentes. Porque él no puede creer, incrementar sus medios, más que a expensas de aquéllas, reemplazándolas por "su propia aristocracia". Pero esto le asegura al mismo tiempo la alianza de la plebe igualitaria. "La pasión del absolutismo debe necesariamente conspirar con la pasión de la igualdad" (es el mismo acento de Tocqueville). En virtud de la misma dialéctica interna, el Poder se ve empujado a destruir las costumbres y las creencias que las sostienen—aunque costumbres y creencias le sean apoyos preciosos—para sustituir su influencia por su autoridad, "y erigirse en teocracia sobre sus ruinas".

El mismo Derecho pierde su carácter trascendente, necesario, inmutable, y deja de ser entonces una muralla casi infranqueable para el Poder, para descender al rango de producto contingente y siempre reemplazable de la sociedad, producto elaborado por el Poder mismo. "*Derecho movedizo, juguete e instrumento de las pasiones.*" Este Poder, ya desembarazado de las potencias sociales que le servían de obstáculo, se libera ahora del poder abstracto del Derecho. Bajo el

imperio de las mismas pasiones, bajo la cobertura de las mismas ideas que habían abatido las potencias sociales, el Derecho es despojado de su autonomía.

¿Se diría que las revoluciones saben bien cómo echar abajo a este Poder temible? ¡Qué ilusión óptica! La verdad—ved la revolución de Inglaterra, la revolución francesa, la revolución rusa, confrontada en sus resultados con las enseñanzas de Marx, de Engels y Lenin sobre el Estado—, la verdad es que las revoluciones comienzan "por el quebrantamiento de un Poder insuficiente para cerrarse con el afincamiento de un Poder más absoluto". ¿Los Cromwell, los Bonaparte, los Stalin, consecuencias puramente fortuitas, simples accidentes en el curso de la tempestad social? No, en verdad, "sino el término fatal al que se encaminaba toda la agitación de manera necesaria". *Las revoluciones liquidan la debilidad y paren la fuerza.* Poco importa su lenguaje libertador; es por el Poder, no por la libertal, no por el hombre, por lo que ellas trabajan.

Pero ¿no se concibió la democracia precisamente como un seguro bastión contra el Poder, contra su arbitrariedad y sus abusos? ¡Ciertamente! Pero "el viento social" ha trocado el sistema. Se ha visto una vez más cómo el Poder cambiaba de aspecto sin cambiar la naturaleza. La herencia del rey soberano ha pasado a las manos de los representantes del pueblo; eso es todo. La *soberanía de la ley*, sueño democrático, se ha convertido fatalmente en *soberanía parlamentaria*, y ésta en *soberanía popular*. El Poder no ha hecho más que ganar con ello: se ha llamado pueblo, cuando en realidad "no ha dejado de ser Poder". ¿Cómo atreverse a poner frenos al pueblo, a su poder, bueno por esencia?

Y, por el juego de los partidos organizados, cada vez más monolíticos (¡oh Alain!), que ponen su mano a la vez en los electores y en los elegidos, las elecciones se convierten en un "plebiscito por el cual todo un pueblo se entrega en manos de un equipo". Si a fuerza de organización, de propaganda, de mala fe y de brutalidad uno de estos equipos llamados "partido" se apodera sólidamente de la "presa codiciada"—el Poder—, después se niega a devolverla, y he ahí instalada la democracia totalitaria *de partido único!*

Así es como en nuestros días, en todos los recodos del camino político, está emboscado el Poder. Ya se oculte bajo el anomimato de la democracia electiva, ya se proclame dictador a rostro descubierto, "el Minotauro"—*Leviathan,* decía Hobbes, y repite Alain—está en todas partes, "indefinidamente protector", pero, por correlación, "indefini-

damente autoritario". Al término de una obra cuya importancia, riqueza y penetración traduce mal este breve análisis, el autor escribe:

> Una misma corriente, aunque de desigual rapidez, arrastra hoy a todos los pueblos hacia el protectorado social. Los intereses asustados por la incertidumbre, la razón escandalizada por el desorden, el sentimiento rebelado por la miseria, la imaginación inflamada por la visión de las posibilidades, llaman de consuno a un ordenador y a un justiciero. El empuje de las necesidades, de los deseos, de las pasiones y de los sueños ayuda a éste a derribar todos los obstáculos constitucionales, jurídicos o morales, ya minados por la disolución de los absolutos, por el odio a los derechos adquiridos, por el espíritu guerrero y bárbaro de los partidos. Para hacerlo todo es menester que el Poder lo pueda todo. Los pueblos cuentan con que él permanecerá fiel a sus impulsiones, produciendo al mismo tiempo efectos concretos que no pueden ser obtenidos más que por la prosecución continua de planes sistemáticos. Los expertos esperan que él regule todos los mecanismos sociales según la razón objetiva, cuando en realidad no es más que un centro de torbellino o un hogar de voluntades subjetivas. Todo invita a los hombres del Poder a las más vastas ambiciones. Los más nobles no son los menos peligrosos; quieren ser los artesanos de la felicidad pública y del progreso histórico.

¿Cómo no percibir, bajo estas líneas densas, un sordo temblor, que, por lo demás, más o menos acentuado, recorre toda la obra? ¿Cómo no reconocer en él, por encima de la voluntad de naturalista frío (algunos han dicho de "patólogo") que anima al autor, el estremecimiento mismo de la rebelión del espíritu? A decir verdad, es menor la rebelión de Rousseau o de Alain que la de Montesquieu, Benjamín Constant, Tocqueville, Taine, contra todas las formas, confesadas o insidiosas, de despotismo centralizador. Esta rebelión que *Del Poder* subtiende discretamente, déjala el autor estallar libremente en las últimas líneas de un libro ulterior (*¡Qué Europa!*, 1947). Allí denuncia "al Minotauro de los tiempos modernos"—que espera aún al "Teseo de los nuevos tiempos"—, o, dicho de otro modo,

> al Estado nacional-unitario, a esa monstruosa concentración de poderes, que liga a un solo rodaje y somete a una sola impulsión a todas las fuerzas y a la vida toda de la sociedad...; *a ese monstruo concebido en el Renacimiento, alumbrado por Federico y Robespierre, desarrollado en napoleonismo, congestionado en hitlerismo...*

¡Vanos sobresaltos todos éstos—se pensará, quizá—, frente a la presión económica, tecnológica, que opera en sentido inverso, frente a la marea igualitaria que barre toda individualidad destacada y atropella toda forma de aristocracia social! ¡Vanos sobresaltos del hombre individual, de la "persona", presa en el cepo definitivamente! El

monstruo *Leviathan* puede acentuar el sarcasmo de su sonrisa. Ningún nuevo Teseo exterminará al nuevo Minotauro.

¿Quién sabe? No pretendemos aquí conocer el secreto de la historia; ni siquiera estamos seguros de que haya un secreto de la historia. Nos limitamos a registrar esta lucha del espíritu contra *Leviathan*, lucha, como el mar, siempre recomenzada. Nos limitamos a decir: si esta lucha, un día, hubiese de no recomenzar ya, bajo el peso de las propagandas embrutecedoras, bajo el látigo de los terrores larvados o sangrientos, si este aliento espiritual transmitido de edad en edad hubiera de agotarse un día, solamente entonces estaría permitido abandonarse. Y asentir al veredicto amargo de Taine, en el que se complacía Barrès, el Barrès de *La muerte de Venecia:* "Ningún hombre reflexivo puede esperar."

NOTA BIBLIOGRÁFICA

No es posible dar aquí una bibliografía detallada, que llenaría páginas y páginas. Nos limitaremos a indicar lo esencial y a reconocer nuestras deudas más importantes.

EL PRÍNCIPE

Obras políticas de MAQUIAVELO *(El príncipe* y los *Discursos)*, trad. Peries, editadas por Fasquelle. [Las citas del texto han sido tomadas de esta traducción, salvo la Carta a Vettori y la exhortación del cap. XXVI, citadas según Renaudet.]

RENAUDET, A.: *Machiavel, étude d'histoire des doctrines politiques.*

BENOIST, CH.: *Le Machiavelisme.*

GAUTIER-VIGNAL: *Machiavel.*

BRION, M.: *Machiavel* (aparecido mientras nuestra obra estaba en prensa).

HAUSER y RENAUDET: *Les débuts de l'âge moderne.* Colec. Peuples et Civilisations.

JANET, P.: *Histoire de la science politique.*

MOSCA, GAETANO: *Histoire des doctrines politiques.*

LA REPÚBLICA

Les six livres de la République, ed. 1578. Le Juge, Ginebra.

La Méthode de l'Histoire, trad. P. Mesnard.

La réponse à M. de Malestroit, introd. M. Hauser.

BAUDRILLART, M.: *Bodin et son temps.*

FOURNOL, M.: *Bodin, prédéceseur de Montesquieu.*

CHAUVIRÉ, R.: *J. Bodin, auteur de la République.*

MESNARD, P.: *Essai de la philosophie politique au XVIe siècle.*

GARDOT, A.: *J. Bodin, sa place parmi les fondateurs du Droit international.*

LEVIATHAN

Léviathan, introd. por M. Oakeshott (en inglés).

Léviathan, trad. por R. Anthony (primer tomo solamente: *Del hombre).*

VIALATOUX: *La cité de Hobbes.*

CAPITANT, R.: *Hobbes y el Estado totalitario* (Archivos de Filosofía del Derecho).

STRAUSS, L.: *The political philosophy of Hobbes.*

SABINS, G. H.: *A history of political theory.*

HOBBES: *De cive;* trad. francesa por Sorbière, 1649.

POLÍTICA SACADA DE LA SANTA ESCRITURA

La Politique, etc., ed. 1821 (librería monárquica N. Pichard).
LANSON: *Bossuet.*
FLOQUET: *Bossuet, précepteur du Dauphin.*
REBELLIAU: *Bossuet.*
LACOUR-GAYET, G.: *La éducation politique de Louis XIV.*
Mémoires de Louis XIV, ed. Dreyss.
MICHELET: *Précis d'histoire moderne.*

ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL

LOCKE: *The second treatise of civil government*; introd. Gough.
Du gouvernement civil, 1783, Servière (trad. que sigue al texto).
BASTIDE, C.: *John Locke: ses théories politiques.*
HAZARD, P.: *La crise de la conscience européenne* (1).

EL ESPÍRITU DE LAS LEYES

Œuvres complètes de Montesquieu, ed. Laboulaye.
MONTESQUIEU: *Cahiers* (Grasset).
LANSON: *Réformateurs sociaux: Montesquieu.*
SOREL, A.: *Montesquieu.*
DEDIEU, A.: *Montesquieu et la tradition politique en France.*
DEDIEU, A.: *Montesquieu.*
FAGUET, E.: *Dix-huitième siècle.*
HAZARD, P.: *La pensée européenne au dix-huitième siècle* (2).
CARCASSONNE: *Montesquieu et le problème de la Constitution française au dix-huitième siècle.*

EL CONTRATO SOCIAL

Du Contrat, etc., introd. y notas por M. Halbwachs; ed. Aubier.
DE JOUVENEL, B.: *Du Contrat,* etc., precedido de un *Essai sur la politique de Rousseau;* ed. Cheval Ailé, Ginebra.
FAGUET, E.: *Dix-huitième siècle.*
LANSON: *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau,* en Annales J.-J. Rousseau, 1912.
LANSON: *Histoire de la littérature française.*
DE JOUVENEL, B.: *Du Pouvoir.*

¿QUÉ ES EL TERCER ESTADO?

Qu'est-ce que le tiers Etat?, precedido del *Essai sur les privilèges,* ed. crítica por Edme Champion.
BASTIDE, P.: *Sieyès et sa pensée.*
SAINTE-BEUVE: *Causeries du lundi.*

---

(1) Trad. española de Julián Marías, edic. Pegaso, Madrid, 1941.
(2) Trad. española de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN

Reflections, etc., Oxford U. P. 1912.
Réflexions, etc., trad. de 1791 (?) sobre la tercera ed. inglesa, en Laurent e hijos, calle de la Harpe, frente a la calle Serpente (trad. precedida del texto).
Lord MORLEY: *Burke*.
POLLOCK: *Introduction à l'ètude de la science politique*.
SABINE, G. H.: *A history of political theory*, ob. cit.

DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA

Discours, etc., trad. J. Molitor (precedida del texto), prefacio de Chabot (véase también trad. Philippe, prefacio de Picavet).
LÉON, XAVIER: *Fichte et son temps*.
LEVY-BRÜHL, L.: *L'Allemagne depuis Leibniz*.
SPENLÉ: *La pensée allemande*.

LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA

TOCQUEVILLE: *Œuvres complètes*.
Correspondance entre Tocqueville et Gobineau, publicada por L. Schemann.
TOCQUEVILLE: *Souvenirs*.
D'EICHTAL, E.: *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*.

MANIFIESTO COMUNISTA

El *M. C.*, trad. J. Molitor (con texto). Véase también trad. Ch. Andler.
LABRIOLA, ARTURO: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (primer ensayo: *En memoria del M. C.)*.
ENGELS, F.: *El anti-Dühring*.
ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie clasique allemande*.
DOLLÉANS, E.: *Histoire du mouvement ouvrier*.
LOUIS, P.: *Histoire du Socialisme en France*.
Histoire du Parti communiste de l'U. R. S. S.

ENCUESTA SOBRE LA MONARQUÍA

L'Enquête, etc., ed. definitiva, 1924.
MAURRAS, Ch.: *Au signe de Flore*.
THIBAUDET, A.: *Les idées de Ch. Maurras*.
THIBAUDET, A.: *La vie de M. Barrès*.
TAINE, H.: *Les origines de la France contemporaine*.
RENAN, E.: *Essai sur la réforme intellectuelle et morale*.
LÉVY-BRÜHL, L.: *La philosophie d'Auguste Comte*.
GOUHIER, H.: *Œuvres choisies de Comte*.

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA

Las *Réflexions*, etc., ed. Rivière, 1946.
PIROU, G.: *G. Sorel*.
PIROU, G.: *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*.
LASSERRE, P.: *G. Sorel, théoricien de l'imperialisme*.
VARIOT, P.: *Propos de G. Sorel*.
JOHANNET, R.: *Itinéraires d'intellectuels*.
DOLLÉANS, E., *Proudhon* (aparecido estando en prensa nuestra obra).

EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN

LÉNINE: *Œuvres complètes.*
PASCAL, P.: *Pages choisies de Lénine.*
Histoire du Parti communiste de l'U. R. S. S., ob cit.
STALINE: *Doctrine de l'U. R. S. S.*
MARX, K.: *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte.*
MARX, K.: *Les luttes de classes en France.*
MARX, K.: *La guerre civile en France.*
ENGELS, F.: *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat.*
TROTSKY: *La Révolution trahie.*
GIDE, ANDRÉ: *Retour de l'U. R. S. S.*
SERGE, V.: *Destin d'une Révolution.*

MEIN KAMPF

Edición alemana, 1933, Munich, 2 vols. en 1.
Mon combat, trad. francesa (con texto) por Gaudefroy-Demombynes y A. Calmettes. Nouvelles Editions Latines.
STRASSER, OTTO: *Hitler et moi.*
BENOIST-MÉCHIN: *Eclaircissements sur "Mein Kampf".*
VERMEIL, E.: *L'Allemagne.*
VERMEIL, E.: *Doctrinaires de la Révolution allemande.*
RIVAUD, A.: *Le relèvement de l'Allemagne.*
PERROUX, F.: *Des mythes hitlériens à l'Europe allemande.*
FRANÇOIS-PONCET, A.: *Souvenirs d'une ambassade à Berlin.*
SEILLIÉRE, Barón E.: *Gobineau-H. S. Chamberlain.*
COMBRIS, A.: *La philosophie des races.*
Además, informes preciosos proporcionados por el servicio de Documentación del Comisariado General de Asuntos Alemanes y Austríacos.

(CiS)

Chevallier, Jean-Jacques
Los grandes textos políticos
desde Maquiavelo a nuestros días